KORUNK SZELLEMI KÖRKÉPE

OCCIDENTAL PRESS

Manufactured in the United States

KORUNK SZELLEMI KÖRKÉPE

A szövegeket válogatta és bevezette:

ROLAND CAILLOIS

MAURICE ENCONTRE

GAËTAN PICON

GASTON BOUTHOUL

FRANÇOIS ERVAL

RENÉ BERTELÉ

ROBERT KANTERS

JACQUES MERLEAU-PONTY

ANDRÉE TÉTRY

Gaëtan Picon

KORUNK SZELLEMI KÖRKÉPE

HARMADIK JAVÍTOTT
KIADÁS

OCCIDENTAL PRESS
WASHINGTON D. C.

1965

E kiadás némileg rövidített változata
a francia eredetinek:

PANORAMA DES IDÉES CONTEMPORAINES

Library of Congress Catalog Card Number 61-13300

Tous droit de traduction, de reproduction et
d'adaptation réservés pour tous pays, y compris la Russie

© Librairie Gallimard, 1957

BEVEZETÉSEK

D'UN STYLE
DE L'ESPRIT CONTEMPORAIN

Panorama des idées contemporaines, ce livre s'efforce de dresser un portrait de l'esprit de notre temps, en faisant appel à la voix de ses plus grands témoins. Dans les oeuvres-sources, il cherche les textes-clefs, dont la réunion suggère, nous l'espérons, la grille à travers laquelle notre monde apparaît et s'élabore. Nous sentons tous qu'il existe un style nouveau de l'esprit. Quel est-il? C'est là tout à la fois le sujet et la question de ce livre.

* * *

Jamais ne fut plus intense ni plus légitime le sentiment de vivre une mutation sans précédent. Sans précédent pour concerner t o u s les hommes, consciemment associés dans une histoire commune et pour atteindre t o u s les domaines de la réalité et de l'esprit. Chacun de nous est en train de vivre l'expérience dont parlent les vieux mythes: entrer de son vivant dans un monde où il ne peut renaître qu'en mourant à lui-même.

Autour de nous, devant nous, en nous, tout est changé: des machines pensent à notre place; l'atome tient la planète à sa merci, l'homme blanc, l'homme d'Europe se sent dépossédé d'un privilège de droit divin: l'histoire n'est plus seulement son histoire.

---

* Gaëtan Piconnak kizárólag a mű magyar fordítása számára írt bevezetése - követi e bevezetés magyar fordítása.

Au XIXè siècle, l'unité du projet humain s'était substituée à la finalité divine, l'ordre naturel des causes et des effets à l'ordre de la création. L'esprit maintenait l'exigence et l'assurance d'un ordre: une intelligibilité. Mais comment préjuger aujourd'hui du réel qui reste à découvrir? Si l'indéterminisme est concevable, il n'y a plus, avant l'expérience, d'hypothèse possible pour l'esprit. Avançant à la surface d'un même monde, et comme enveloppées d'une même lumière, les différentes recherches, jadis, ne se perdaient jamais de vue. Aujourd'hui chacune d'elles est engagée dans un travail souterrain où ne la guide que sa propre lumière. La spécialisation croissante éloigne de plus en plus de toute image ordonnée du réel. Les mondes succèdent au monde.

Il y a plusieurs géométries, plusieurs logiques possibles, des mentalités, des structures psychologiques irréductibles. Le monde moléculaire suit d'autres lois que le monde macroscopique. Si la métaphysique est née d'une disjonction de la religion, la science positive d'une disjonction de la métaphysique, les sciences actuelles sont nées des disjonctions de la science positive. Hier encore, l'esprit ne guettait que les signes et les moyens d'une vaste convergence, ou même d'une vaste implication. Rêve cartésien de la mathématique universelle, recherche positiviste de la loi fondamentale, volonté de réduire l'organique à l'inorganique, ou même rêve romantique (wagnérien) de l'art total: il s'agissait toujours de trouver, dans la longue chaîne de raisons, les principes dont tout découle ou, dans le cercle lumineux de la connaissance, le centre rayonnant — cette clef, cet essentiel, cette unité dont on ne doutait pas. Aujourd'hui, chaque donnée apparaît comme une structure originale, une totalité singulière que l'on ne peut réduire à une combinaison de composants fondamentaux et qui, comme telle, relève d'une saisie particulière. L'ancien empire s'écroule: c'est l'éveil des nationalités de l'esprit.

D'où notre refus de hiérarchie. Pour avoir conçu un ordre du monde, chaque époque a conçu comme souveraine une certaine forme de l'esprit: avant-hier, la religion; hier, la science. Aujourd'hui, les régions du réel et les perspectives de l'esprit revendiquent une parfaite égalité des droits. Si notre époque est celle de la science, elle est aussi bien celle de la philosophie, de la religion, de l'art. La prophétie de Hegel est

démentie. Aucune direction n'accepte de se concevoir comme mode transitoire ou subordonnée: chacune se conçoit comme une possession authentique de l'être — une révélation essentielle et autonome.

Le monde a éclaté en mondes irréductibles, qui vivent d'une coexistence sans communication ni hiérarchie. Pourtant, ces mondes forment un monde: le nôtre, celui où nous vivons actuellement.

Le premier trait commun à toutes nos idées, connaissances, opérations actuelles, c'est sans doute la résistance très particulière qu'elles opposent à l'esprit. Le nouvel univers offre le spectacle d'une immense inversion des évidences, et nul ne peut entrer en lui sans opérer en soi une conversion radicale, sans déraciner l'esprit de son terreau traditionnel et naturel. Bien qu'il en fût l'organisation savante et subtile, l'ancien systeme de la connaissance n'avait d'autre objet que ce monde qui se découvre naturellement aux yeux du corps comme aux yeux de l'âme — et qui surgit comme le paysage quand se lève le soleil: univers à l'échelle humaine où la pensée et l'imagination semblaient régies par une sorte de réalisme visuel. A quoi succède un autre monde qui n'est plus à l'image de la perception naturelle: celui d'un creusement, d'un contact obscur. Cet objet que l'on identifiait si aisément quand on le regardait à distance et en pleine lumière, familier, alors, réduit à son concept et a son nom, s'il nous arrive de le heurter dans l'obscurité, voici que nous ne le reconnaissons plus: un instant, il n'est que la réalité d'un impensable. Ici commence la pensée contemporaine...

On nous somme d'admettre une réalité discontinue, et peut-être indéterminée, une courbure de l'espace, un monde qui ne serait ni fini ni infini, fermé et pourtant sans limites, un temps qui serait comme une dimension nouvelle de l'étendue — l'identité de l'énergie et de la matière, des géométries valables pour des espaces qui ne sont plus celui de notre perception. Dans le langage littéraire, nous ne retrouvons plus les significations familières, dans la peinture, nous ne reconnaissons plus les formes de notre perception.

C'est que l'esprit contemporain s'est rapproché de son objet et que, dans cette vision de myope, qui ressemble plus à un attouchement qu'à une vision, se dissolvent les formes claires et stables du passé: ainsi se perd un visage aimé quand nous le regardons à le toucher... On peut

dire que l'apport de l'esprit contemporain consiste à passer de l'ordre naturellement perçu, imaginé et conçu, aux fondements invisibles, inconcevables, de cet ordre; des apparences à l'inapparent qui les soutient et les fonde: il est une inversion des évidences parce qu'il est une descente aux fondements.

La découverte d'un monde nucléaire, où les lois du monde macroscopique cessent d'être vraies, en est le plus convaincant exemple. Mais le ciel de la fuite des galaxies est aussi un autre ciel qui s'ouvre derriere le ciel apparent. Le discontinu est l'envers, et le fondement, du continu perceptible; le contingent l'envers du déterminé. Découvrant le fondement logique des mathématiques l'axiomatique en révèle la vraie nature inverse de ce que nous pensions; et la critique logique du langage accomplit la même opération. Il en va ainsi de nos connaissances sur l'homme. Découvrir l'inconscient sous la conscience, les infrastructures économiques sous les structures culturelles et politiques, les passions derrière la pensée, les présuppositions à la base des évidences; les projets existentiels sous les systèmes spéculatifs, l'historien dans l'histoire; découvrir la présence du monde avant la pensée du monde, le corps avant la pensée du corps, autrui dans le cogito le plus solitaire: autant de démarches complices qui inversent l'apparence du manifeste parce qu'elles ont dégagé ses implications.

Bien entendu, il est dangereux de chercher des analogies entre les univers que nous proposent la science, l'art et la philosophie de notre temps. Car ces univers gardent l'empreinte d'attitudes dont la permanence se justifie par une irréductibilité originelle: l'artiste ne verra jamais ce que voit le savant. Mais il existe une similitude des démarches contemporaines: science, art, philosophie de notre temps s'ils aboutissent à des images irréductibles, rompent de la même manière avec l'image qu'ils trouvent dans leur héritage, inversent leurs propres evidences de départ, plongent dans un monde sous-marin dont ils reviennent avec d'étranges captures.

Cet autre monde, le monde surprenant qui est celui de l'esprit contemporain, est-il celui que nous découvrons quand nous creusons ainsi jusqu'aux racines, ou bien celui que nous créons? On dit souvent que la pensée contemporaine est ordonnée par le mouvement d'une création

radicale, libre de toute realite imposee. D'où le nouvel humanisme, auquel l'existentialisme donne, chacun le sait, sa forme extrême. Pourtant, si puissant que soit l'esprit, il ne peut se libérer completement du réel. A sa plus haute pointe, ou a sa plus secrète racine, ce que rencontre l'esprit n'est pas sa création discrétionnaire, mais la jonction d'un vu et d'un signifiant, d'une chose et d'un sens. Doit-on dire de la science qu'elle invente, ou qu'elle découvre? Elle est à la fois invention et découverte. Notre puissance prouve la vérité de notre connaissance: l'application des mathématiques à la mécanique quantique prouve la malléabilité de l'esprit plus que celle du réel. A nous de faire l'histoire: mais, comme le dit Marx, nous ne la faisons pas librement – les hommes sont portés par les choses, qu'ils ont parfois beaucoup de mal à soulever. Et la création de l'artiste, si rebelle qu'elle soit, s'efforce de rejoindre un créé antérieur à sa création. Décidément, l'homme a toujours affaire au monde. Il semble seulement qu'il ne veuille plus le rencontrer dans une évidence sensible et rationnelle, dans le t e l q u e l de la perception et de la connaissance. Il le guette maintenant à sa source même. Notre création est révélation, puisque nous n'avons bouleversé la vieille terre que pour retrouver le plan de la cité enfouie. Notre pouvoir « néantisant » n'est pas la source d'une création nourrie seulement d'elle-même: à travers lui, nous rejoignons ce qui est. L'art est rectification pour être dévoilement, négation pour être découverte.

Le levain de l'esprit de ce siècle, c'est la conviction implicite qu'il faut cesser de reconnaître le réel pour le connaître, qu'il faut rendre le monde au chaos pour faire surgir de lui une image enfin révélatrice.

GAËTAN PICON

A JELEN SZELLEMÉNEK STILUSÁRÓL

E könyv, *Korunk szellemi körképe*, kísérlet a mai korszellem képének megalkotására, a legnagyobb tanúk megszólaltatása segítségével. Keresi a forrásokban azokat a kulcsszövegeket, melyek egyesítése várakozásunk szerint sejtet egyfajta keretet, amelyben a mi világunk megjelenik és kibontakozik. Mindnyájan érezzük, hogy a szellem egy új stílusa valóban létezik. Miben áll ez? Ez egyszersmind tárgya és kérdése könyvünknek.

Soha nem volt még ily intenzív és jogos a tudat, hogy minden előbbinél nagyobb változásban veszünk részt. Példa nélkül áll ez abban, hogy *minden* embert érint, aki tudatosan résztvesz egy közösen élt történelemben, és hogy a valóság és a szellem *minden* válfaját érinti. Mindegyikünk átéli korunkban az élményt, amiről az ősi mítoszok beszélnek: élve belépünk egy világba, ahová csak úgy juthatunk be, ha a magunk számára meghalunk.

Körülöttünk, előttünk, bennünk minden megváltozott: gépek gondolkoznak helyettünk, bolygónk az atom kényére-kedvére van bízva, a fehér ember, az európai ember érzi, hogy az isteni jog kizárólagos élvezéséből kirekesztődött: a történelem immár nem csak az ő története.

A tizenkilencedik században az emberi cél egysége váltotta fel az isteni célszerűség eszméjét, az okok és okozatok természetrendje a teremtés rendjét. A szellem fenntartotta va-

lamely rend szükségességét és jelenlétét az érthetőség eszméjében. De hogyan tudhatnánk ítélni a valóság fölött ma, amikor azt még előbb fel kell fedeznünk? Ha elképzelhető a szükségszerűség törvényének elvetése, a szellem nem alkothat hipotézist a tapasztalat megszerzése előtt. Azelőtt a különböző kutatások, ugyanazon világ felületén haladva, körülvéve ugyanazzal a megvilágítással, soha nem vesztették el egymást szem elől. Ma mindegyikük földalatti munkát végez ott, ahová csak saját fénye kíséri. A növekvő szakosítás egyre jobban eltávolít a valóság rendezett képétől. Világok váltják fel a világot.

Vannak különböző mértanok és lehetséges logikák, egymásra visszavezethetetlen gondolkodásmódok és lélektani struktúrák. A molekuláris világ más törvényeket követ, mint a szemmellátható világ. Ha a metafizika a vallás szétbomlásából, ha a pozitív tudomány a metafizika felbomlásából született, a jelen tudományágai a pozitív tudomány széteséséből keletkeztek. A közelmúltban még a szellem egy óriási találkozás, vagy éppen egy óriási egymásbaillesztődés lehető módjait figyelte. Descartes egyetemes mennyiségtanának álmában, az alaptörvény pozitivista kutatásában, a szervesnek a szervetlenre való visszavezetésének vágyában, vagy éppen a romantikus wagneri elképzelésben egy totális művészetről: mindebben a kiindulási pont az volt, hogy megtaláljuk az okok láncsorának a végén az alapelveket, melyekből minden következik, vagy az ismeretek ragyogó fénykörének mélyén a sugárzó középpontot: azt a kulcsot, lényeget, egységet, amelynek létezésében nem kételkedtünk. Ma minden adott jelenség úgy tűnik, mint egy eredeti struktúra, különleges totalitás, melyet nem lehet visszavezetni alaptényezőinek kombinációjára és amely, mint ilyen, saját törvényeitől függ. Az egyetemes tudás birodalma összeomlik: a szellemi nemzetiségek ébredését éljük át.

Ebből származik a hierarchia elvetése. Hogy egy világrendet elképzelhessen, minden kor elismerte a szellem egy bizonyos formájának elsőbbségét: ez volt régebben a vallás, a közelmúltban a tudomány. Ma a valóság tájai és a szellem

távlatai a jogok tökéletes egyenlőségét alapozzák meg. Korunk a tudomány kora, de éppúgy a filozófia, a vallás, a művészet kora is. Hegel jóslata nem vált be. Egy irányzat sem fogadja el időlegességének vagy alávetettségének tényét: mindegyik úgy látja magát, mint a létező hiteles fogalmának tulajdonosát, lényegi és hiteles kinyilatkoztatását.

A világ felrobbant egymásra visszavezethetetlen világokra, amelyek együtt élnek minden kapcsolat vagy rangsor nélkül. Mégis mindezek a világok egy világot alkotnak: azt, ahol jelenleg élünk.

Az első vonás, amely minden jelenlegi gondolatunkban, ismeretünkben és cselekvésünkben közös: kétségkívül egy sajátos ellenállás a szellemmel szemben. Az új világegyetem az evidencia hatalmas visszafordításának a képét mutatja: senki sem léphet be anélkül, hogy gyökeres változást ne hozna létre magában, hogy ne szakítaná el szellemét hagyományos és természetes gyökereitől. A tudás azelőtt elfogadott rendszere, habár tervszerű és kifinomodott szervezésen alapult, nem ismert más tárgyat, mint ezt a világot, amely feltárul mind fizikai, mind lelki szemünk előtt; amely élesen kirajzolódik, mint a táj a felkelő nappal: egy emberszabású világegyetemet, ahol a gondolat és képzelet egyfajta vizuális realizmusnak volt alávetve. Ezt felváltotta egy másik világ, amely már nem a természetes érzékelés mintájára készült: ez egy széthasadt és ködös összefüggésű világ. A tárgy, mely oly könnyen felismerhető volt, amíg távolról és napfényben néztük, oly megszokott, amíg képzetére és nevére egyszerűsítettük le, egyszerre felismerhetetlennek tűnik, ha a sötétben botlunk bele: hirtelen valamilyen elképzelhetetlen valóságává válik. E ponton kezdődik korunk eszmevilága.

El kell ismernünk egy folytonosság és talán szükségszerűség nélküli valóságot; a meggörbült teret; egy világot, amely sem véges, sem végtelen, zárt és mégis határtalan; az időt, mint a kiterjedés egy új dimenzióját; az energia és az anyag egyenlőségét; oly mértanok érvényességét, amelyek érzékelésünk ha-

tárán kívül állnak. Az irodalom nyelvében nem találjuk többé a megszokott jelentéseket, a festészetben nem ismerjük fel érzékelésünk formáit.

Ennek okát abban kell keresnünk, hogy a korszellem közelebb került tárgyához, és hogy e közeli beállításban, mely inkább hasonló a tapintáshoz, mint a látáshoz, a múlt tiszta és szilárd formái feloldódnak: így vész el számunkra egy szeretett arc, melyet oly közelről nézünk, hogy csaknem érintjük. Mondhatnók, hogy korunk hozzájárulása abban áll, hogy a természetesen érzékelt, elképzelt és megragadott valóság rendjéből átmegy e rend láthatatlan, elképzelhetetlen alapjaira; a látszatról a nem látszóra, amely az előbbit fenntartja és megalapozza: *az evidencia megfordítása, mert az alapokhoz való leszállás ez.*

Az atommag világának felfedezése, ahol a szemmellátható világ törvényei megszűnnek igazak lenni, a legmeggyőzőbb példa erre. De az ég, ahol a tejutak tőlünk száguldva távolodnak, ugyanakkor egy másik ég, mely felnyílik a látszólagos ég mögött. A nem-folytonos másik oldala és alapja az érzékelhető folytonosságnak; esetleges fonákja a szükségszerűnek. A mennyiségtan logikai alapját felfedező értékelmélet megmutatja e tudományág igazi természetét, amely ellenkezője annak, amit hittünk; a nyelv logikai kriticizmusa ugyanezt a műveletet hajtja végre. Ez érvényes az ember ismeretére is. Felfedezni a tudattalant a tudat alatt, a gazdasági alépítményt a kulturális és politikai struktúrák alatt, a szenvedélyeket a gondolat mögött, az előfeltételeket a bizonyítékok mögött, az exisztenciális terveket a spekulatív rendszerek mögött; a történészt a történelem mögött; felfedezni a világ jelenlétét a világ képzetének felfedezése előtt, a testet a test képzete előtt, a többi ember jelenlétét a legmagányosabb aktusban: mindmegannyi cinkos irány ez, mely megfordítja a nyilvánvaló megjelenését, mert elválasztja attól, ami bennerejlik.

Természetesen veszélyes párhuzamokat keresni a világegyetemek között, melyeket korunk tudománya, művészete és

bölcselete leír. Mert a világegyetemek őrzik azon álláspontok lenyomatát, melyek maradandóságát egy eredeti visszavezethetetlenség biztosítja: a művész soha nem látja azt, amit a tudós. De van bizonyos hasonlóság a jelen kutatásmódjaiban: ha a tudomány, művészet és filozófia napjainkban egymásra vissza nem vezethető elgondolásokba torkolnak, ugyanakkor elvetik azt a képet is, melyet örökségükben találnak, megfordítják saját kiindulási evidenciáikat, egy tengeralatti világba hatolnak, ahonnan különös szerzeményekkel jelennek meg.

Ezt a másik világot, a ma szellemének meglepő világát — ezt fedezzük föl, amikor a gyökerekig ásunk? Vagy alkotásunk eredményeként születik az? Gyakran mondják, hogy korunk gondolkodását a gyökeresen új alkotásvágy indulata vezeti, minden rárótt valóságtól szabadon. Ebből származik az új humanizmus, amelynek (mint tudjuk) az exisztencializmus szélsőséges megnyilvánulása. Mégis, bármily nagy is a szellem hatalma, nem tudja teljesen megszabadítani magát a valóságtól. Amit a szellem legmagasabb pontján vagy legtitkosabb gyökerénél talál, nem saját kényére alkotja, hanem mint egy látásmód és egy jelentés, egy dolog és egy értelem egymásbaillesztését. Feltalál vagy felfedez a tudomány? A válasz az, hogy a tudomány egyszerre felfedezés és feltalálás. Az ember hatalma bizonyítja ismereteink helyességét: a mennyiségtan alkalmazása a kvantitatív mechanikára inkább a szellem, mint a valóság formálhatóságát bizonyítja. A mi feladatunk a történelmet alkotni, de — mint Marx mondja — nem alkotjuk szabadon; az embereket magukkal ragadják a dolgok, melyeket olykor igen nehezen tudnak felemelni. És a művész alkotása, minden forradalmisága ellenére arra irányul, hogy találkozzon egy alkotottal, mely az alkotást megelőzi. Az embernek határozottan mindig köze van a világhoz. De úgy látszik, többé nem akarja azt egy érzékelhető, észszerű evidenciában, az érzékelés és ismeret *status quo*-jában keresni. Ma az ember a valóságot forrásánál vizsgálja. Alkotásunk kinyilatkoztatás, mivel csupán azért fordítottuk fel a régi rendet, hogy megtaláljuk az elte-

metett város alaprajzát. « Megsemmisítő » képességünk nem forrása egy oly alkotásnak, mely csak sajátmagát táplálja: rajta keresztül áthatolunk a létezőhöz. A művészet helyesbítés a leleplezés, tagadás a felfedezés céljával.

Századunk szellemének kovásza az a bennerejlő meggyőződés, hogy nem szabad felismerni a valóságot, ha meg akarjuk ismerni s hogy a világot előbb a káosz uralma alá kell engedni, hogy végül egy mindent megvilágosító képet nyerhessünk róla.

Párizs, 1961. február.

GAETAN PICON

Gaëtan Picon «Panorama des idées contemporaines» című műve jelentős, elismert és hatásos építőkövévé vált a mai francia szellemi életnek. Ez a könyv átfogó szöveggyűjteménye korunk műveltségének; külső formáját illetően valóban szöveggyűjteménynek, antológiának tűnik, holott több annál. Már a feladat is, amit Picon, a kiváló polihisztor, egyéni szemléletű és művészi tollú pszichológus, esztétikus és szociológus nyolc hozzá hasonlóan jelentékeny tudós társával együtt magára vállalt, megoldhatatlan sziszifuszi munka benyomását kelti: egységes, bensőleg összefüggő hiánytalan képet adni olyan kultúráról, amelynek lényegéhez tartozik a tökéletes különbözőség, a sokszoros ellentmondás, az ellentétek fel nem oldott összeütközése, szinte maga a zűrzavar. Ezt a feladatot egyszerű szöveggyűjtemény nem is oldhatja meg. Picon és tudós társai nemcsak arra vállalkoztak, hogy kiválasszák a jelenkor végtelen szellemi termeléséből a különösen fontos és jellegzetes szerzőket s műveik különösen fontos és jellegzetes részleteit, hanem ezeket mélyenszántó magyarázó és összekötő szövegeikkel rendszerbe foglalták; a heterogén részekből szerves s a részeket kölcsönösen megvilágító egészet alkottak.

A rendszertelenség rendszere? Hiszen az egyes tudományokon belül is az alkotók állásfoglalásaiban az ellentmondások valóságos őserdejébe kell behatolnunk. Vegyük csak akár a bölcseletet vagy a lélektant, a képzőművészetek esztétikáját vagy az élettant. Még az egyes nagy alkotók tanítása sem olyan egyértelmű, mint a régi időkben. Ugyanaz a tudós nagyon gyakran egymást követően különböző meggyőződések és állásfoglalások zászlóhordozójává szegődik. E látszólag ellentmondó állásfoglalások között melyik tekinthető a legautentikusabbnak, a szerző igazi és valódi «alaptanításának», amelyből az előzőek és utánakövetkezők csupán elágazásai a közös törzsnek? Egy annyira látszólag egysíkú szellemnek is, mint Freud, Bergson, Husserl vagy Pavlov, közelről nézve mennyi «korszaka» volt s távolról sem bizonyos, hogy az utolsó korszakukkal járultak legerősebben hozzá korunk szellemének kialakításához. Milyen nehéz még az ő szövegeik közül is kiválasztani azt az

egyet vagy kettőt, amelyek a többit mintegy magukban rejtik, mint kedvelt gyerekkori játékunkban a nagy kocka a kisebb kockákat?

Azután, ha továbbmegyünk, azt tapasztaljuk, hogy a tudományok, a szellemi területek mindegyike igényt tart az autonomiára, az önállóságra. Igaz, ezek az annyira szétfutó, divergálódó utak újra egy közös célpont felé szeretnének közeledni, de autonomiájuk teljes fenntartásával. Ma még a közös végcél, a szétfutó utak végpontja ugyszólván láthatatlan, inkább csak sejtelmekben él; maga az út a tudomány vándora számára magányosabbnak mutatkozik, mint bármikor a szellem története folyamán.

Továbbá számolnunk kell azzal is, hogy a jelenkor kiemelkedő tudós szellemei között sokan vannak — és ezek távolról sem mindig a kevésbé értékesek —, akik szinte irtózni látszanak attól, hogy lekössék magukat egyetlen állásfoglalás, egyetlen tanítás mellé, hanem a tudományos eredményeket, a szellemi jelenségeket mintegy mezetlen adottságukban tálalják, mint ahogy a modern regény egy irányzata keresi az állásfoglalásoktól teljesen mentes tényeket, s a regényíró feladatát ezeknek a megragadásában és leírásában látja. Egy úttörő biológus, fizikus vagy etnológus leír bizonyos jelenségeket, amelyek tudománya területéhez tartoznak; tudjuk, hogy ez a leírás, mint alkotás már önálló állásfoglalás is, de éppen ez az, amit lehetőleg igyekszik elrejteni, s őt magát szinte ki kell bányásznunk a szenvtelen leíró szöveg tényközlései mögül.

Mindezeket a nehézségeket majdnem lehetetlen leküzdeni, egyrészt amint mondottuk, az anyag végtelen gazdagsága, másrészt belső ellentmondásainak kiegyenlíthetetlen végtelensége miatt. Gyakran az a benyomásunk, hogy ahány állásfoglalás, sőt ahány állítás, annyi ellentmondás, annyi negációja egy ugyanoly fontos állásfoglalásnak, állításnak.

Ki mutatja meg nekünk, hogy az egymás közeléből kiinduló, majd szétváló, s megint nem egyszer egymáshoz közeledő utak közül melyek azok, amelyek a célhoz vezetnek, és melyek azok, amelyek zsákutcába torkolnak? Amikor egy labirintusrejtvényt megoldani igyekszünk, akkor eleve tudjuk, hogy van egy helyes megoldás, amely a célhoz vezet. De tudjuk-e ezt annak a félelmetes és nagyszerű labirintusnak az esetében, amelyet korunk szellemi élete tár elénk? Játszhatjuk-e azzal a tudattal ezt a grandiózus labirintus játékot, hogy végülis eljutunk majd a célhoz? Van-e egyáltalán ilyen cél a számunkra? Ismernek-e ilyen célt azok a nagy szellemek, akiknek közös munkája ez a labirintus? Megegyeztek-e ők abban, hogy létezik az útvesztő megoldása, ez a közös célpont? Nagyon gyakran, sőt többnyire, az a benyomásunk, hogy nemcsak ilyen közös célpontban nem tudtak megegyezni, hanem egyénileg

sem látnak ilyen megoldást maguk előtt. S megint távolról sem a kevésbé értékesek azok, akik ezt bevallják, vagy legalábbis sejtetik.

A korunk szellemének összefüggéseire és ellentmondásaira annyira érzékeny polihisztor, Gaëtan Picon előtt egy feltétlen bizonyosság állott; annak a felismerése, hogy a jelenkor nem tud ilyen egyetlen és egyértelmű célpontról, végső fokon minden ellentétet feloldó, feltétlen bizonyosságról. Nem paradoxon, ha azt állítjuk — s ez a kiinduláspontja Piconnak —, hogy a mai vizsgálódó, gondolkodó, tetteiért, gondolataiért és eszményeiért felelősséget érző ember számára az a feltétlen bizonyosság, hogy ő nem a boldog birtokosa ennek a kiapadhatatlan kincsnek, amivel minden megszerezhető az egyértelmű, feltétlen, végső bizonyosságnak. Ma a szellemi vándor, a kisbojtár vagy a királyfi, ha útnak indul, hogy megtalálja a boldog megoldás országát, azzal a tudattal rója lépéseit a porban, hogy majdnem a semmivel egyenlő annak a lehetősége, hogy az ígéret országát meghódítsa vagy akárcsak elérje.

Első pillanatra felmerülhet bennünk a meggondolás, hogy ez a szituáció nem új, nem szokatlan, hanem alapjában egyformán érvényes a történelem legtöbb időpontjára. Elvégre a magas műveltségek világában a történeti időkben aránylag ritka az olyan zárt kultúra, amely szuverénül uralkodik egy területen egy bizonyos időpontban. Eszmék, mozgalmak, áramlatok szakadatlanul harcoltak egymással, s már ez a tény is azt jelenti, hogy semmiféle időpontban és egyetlen területen sem beszélhetünk véglegesen győzedelmeskedő és abszolút uralmat gyakorló zárt műveltségekről. A távolról annyira egységesnek tűnő középkori keresztény európai kultúra éppen azért tudott olyan termékenyítően hatni, mert szakadatlan belső szellemi harcok keretét alkotta; hogy csak néhányat említsünk: az egyházi ortodoxia és a nagy szerepet betöltött szekták között, a világi hatalom szuverenitása és az egyházi hatalomnak va[illegible]lárendeltsége között, filozófiai téren realizmus és nominalizmus kö[illegible]tt. Még az olyan kultúrákon belül is, melyeknek tudatos ismé ve volt az idegen kultúráktól való elzárkózás, amilyen a kínai és méginkább a tibeti, az elzárkózás védőbástyái mögött szakadatlanul dúlt a belső szellemi harc, és a védőövezet sohasem lehetett olyan teljes, hogy annak a résein az idegen műveltségek zászlóhordozói — ha elrejtett zászlókkal is — ne hatolhattak volna keresztül. Tibetben például a reform-lamaizmus, amely uralomra jutva egyenesen betetőzte a tibeti világ teljes elzárkozottságát, — keresztény szellemi beszivárgásnak köszöni létrejöttét. Egy kultúra totális s minden ellenhatást megsemmisítő győzelme a szellemi élet tökéletes halálát jelentené. De ez ilyen totális mértékben a történelem folyamán sohasem következett be, legfeljebb történelmenkívüli életet élő törzseknél fordulhatott elő, s azért is merevedtek meg végzetesen s kapcsolódtak ki a történelmi lét

eleven áramlásából. Ezek szerint a szellemi harc, a szellemi ellentét, s ezzel együtt az eszmék küzdelme szükségképpeni eleme minden idők szellemi életének.

Azonban a mai szellemi világban nem erről van szó. Az eszmék, szellemi áramlatok, sőt kultúrák mindenkori küzdelme azt jelentette, hogy a kortárs az egyik vagy a másik eszme, az egyik vagy a másik szellemi irányzat szolgálatába szegődött. Ha ezeket az eszméket és szellemi irányzatokat egyetlen közös műveltség foglalta össze, akkor mindenképpen természetszerűleg ennek az egyetlen közös műveltségnek a talaján állott. A közös és egyetemes görög kultúrát szolgálta és vallotta magáénak, akár a sztoikus vagy epikureus, akár a cinikus vagy szkeptikus bölcseleti iskola híve volt. Történhetett, hogy egyformán tisztelte a görög mitológia felsőbb és alsóbbrendű isteni lényeit, vagy hogy az istenit csak Zeus vagy csak Demeter jelentette számára, sőt Zeusnak vagy Demeternek egy bizonyos kultikus alakja; történhetett, hogy egyáltalán nem hitt a mitológiai istenekben, hanem kizárólag az eleuziszi vagy az orfikus extátikus megtisztulásban, megeshetett, hogy kizárólag az Ismeretlen Istenben hitt, az Agnostos Theosban, vagy nem hitt semmiféle természetfelettiben, — és mégis az egységes és számára egyetemes görög kultúra talaján állott. Amennyire valóban szellemi életet élt, úgy lényegében azonos célt látott vagy sejtett maga előtt, csak ezt különböző utakon igyekezett megközelíteni.

Azonban ma abból kell kiindulnunk, hogy a mai szellemi ember számára nem adatott meg ez a közös végső cél, vagyis nem áll egy egységes és egyetemes műveltség talaján. Nem arról van szó, hogy válogathat a célok között, nem arról, hogy ezeket miképpen egyeztetheti össze valamifajta szintézisbe, nem arról, hogy a lehetséges meghódítandó országok közül megtalálja a maga szellemi országát, amely bármiként is tartománya egyetlen szellemi világnak, hanem alapvető számára a kételkedés abban, hogy van-e egyáltalán ilyen végcél, van-e ilyen egyetemes szellemi világ, van-e ilyen meghódítható szellemi ország, és ha van, akkor elérhető-e az ő számára, sőt megközelíthető-e egyáltalán. A mai vándornak nagyon gyakran az a sejtelme, hogy hosszú és kínos vándorútja után legjobb esetben ugyanoda tér majd vissza, ahonnan elindult. Ma egyben bizonyosak vagyunk, és ez az, hogy a modern szellemi vándorútnak integráns része, legalábbis az elindulás időpontjában, a kételkedés abban, hogy célhoz jutunk. Ez a kételkedés pedig nem módszertani, mint a szokrateszi kételkedés, amely végeredményben úttörés volt ismeretlen tájakon keresztül éppen a végső cél feltétlen bizonyossága felé. Ez a kételkedés gyökeres és alapvető. Érdemes-e egyáltalán útnak indulni, ha számolnom kell eleve a cél el nem érésével, sőt esetleg azzal is, hogy a cél elérhetetlen? Picon nagyszerű

dokumentumgyűjteménye korunk szellemi életéről ebből a gyökeres, mély exisztenciális kételkedésből indul ki. De érdemes ez esetben útnak indulni? Érdemes megkísérelni az elérhetetlen elérését és a megoldhatatlan megoldását? Picon válasza: ebből a mély és gyökeres kételkedésből, ebből a látszólagos céltalanságból és megoldhatatlanságból nem az következik, hogy lemondjunk a keresésről, hanem éppen ellenkezőleg teljes magárahagyottságunkból és a körülöttünk sötétedő úttalanságból az következik, hogy minden irányban próbáljunk utat törni, akarjunk *utat törni, — megkíséreljük az úttörést éppen úgy a biológia és atomfizika, mint a művészet esztétikája vagy a társadalomfilozófia ősrengetegén keresztül; megkíséreljük a végeláthatatlan szellemi ősvadon minden szféráján keresztül és a szférákon belül is minden oldalról. És az eredmény? Már maga az a tény, hogy erőnk teljes megfeszítésével, egész lényünkkel és akaratunkkal keresünk, ez már önmagában kárpótol bennünket a veszteségért, hogy nem világítanak a számunkra olyan biztos fényforrások, mint a régi egységes kultúrák számára, hanem nekünk kell a legnagyobb erőfeszítéssel a sötétből kibontanunk egy-egy vonalat, kitapintanunk egy-egy formát. Amikor még biztos és egyértelmű fényforrásaink voltak, tisztábban és élesebben láttunk, de csak abban az egy irányban, amelyet a fényforrás megvilágosított, minden más sötétben maradt, mint amikor az autó rohan az ismeretlen tájon és csak éppen az előttelévő utat világítja meg, amelyen a térkép szerint haladni akar. Mi nem járhatunk a szellemi világ ilyen kiépített autóútjain. Az egész végtelen tájat akarjuk bejárni és feltárni — a sötétbeboruló látóhatárt, amely minden irányban körülvesz bennünket.*

Ebben a nagyszerű erőfeszítésben egyesül az egész modern világ, nemcsak minden világrész, hanem a kultúrvilág minden nemzete, ki nagyobb, ki kisebb mértékben, szellemi energiáinak, tartalékának nagysága szerint. Ebben rejlik Picon könyvének valódi nagy értéke: számot tud adni a modern szellemi erőfeszítés, szellemi keresés sokféleségéről, gazdagságáról, új meg új és megintcsak új utat-töréseiről, a bennünket egyénenként és az emberi közösségeket, mindezeken túl a teljes emberi közösséget övező ősrengetegben.

Picon gyűjteménye nyomán mit kell értenünk teljes és minden irányú szellemi erőfeszítésen? Ennek az erőfeszítésnek megvan a sajátos mérték- és értékrendszere. Valójában annál teljesebb, annál termékenyebb ez az erőfeszítés, minél inkább szellemi. *Szelleminek s fokozottan szelleminek minősíthetjük akkor, ha minél kévésbé engedi befolyásoltatni magát anyagi és hatalmi szempontokból — a kettő szorosan összefügg egymással — tehát érdekestől, politikai, gazdasági vagy egyéb természetű hatalmi diktátumoktól. Továbbá annál szellemibb ez az erőfeszítés, minél kevésbé hajlandó kész formulákkal, patronokkal,*

sémákkal dolgozni, közhiedelmeket belső kényelemszeretből, félelemből vagy valamely melléktekintetből elfogadni. Picon könyve bizonyítja, hogy látszólag annyira szellemellenes korunk éppen azért nagyonis spirituális korszak, mert a szellem embere, bármely területen dolgozzék is, igyekszik megszabadulni ezektől a befolyásoktól. Ha pedig megszabadul tőlük és megkezdi a maga utat-törését a sötétben, akkor végülis — úgy tűnik nekünk — a maga rendkívül fáradtságos érzéklő és tapogató munkája után nagyobb összefüggésekre fog eszmélni, mint az a régi szellemi ember, akinek számára egy biztos határozott fényforrás világított egyetlen irányban és a végtelen nagy körülölelő sötétséggel nem kellett törődnie.

Mindaz, amit eddig Picon gyűjteményének jelenségéről állítottunk, mutatja, hogy ez a gyűjtemény nem könnyű olvasmány — és nem is lehet könnyű olvasmány. Az olvasótól is ilyesfajta utat-törést követel az ősrengetegben. De olvasása — talán inkább tanulmányozásáról beszélhetünk — megéri a fáradtságot. Nem kínál olvasóinak egy bizonyos határozott világnézetet, még kevésbé holmi világnézeti pótlékot, egyszerű boldogító fogantyút, amelybe bele lehet kapaszkodni, s akkor megnyílik az ajtó, amely eddig elválasztott bennünket az igéret földjétől. Ne várjuk ezt a könyvtől, sem szerkesztőtársaitól, sem a tudósok és írók százaitól, akiknek életművét néhány jellemző oldallal igyekeznek megvilágítani. Amit elvárhatunk tőlük, s úgy hisszük kivételes teljességgel és egységgel meg is kapunk a könyvtől: a szellemi erőfeszítés értékelése, amelyben már bennerejlik egy szellemi világ léte.

I

A BÖLCSELETI ESZMÉK

Gondolkodásunk ma egy válsággal küzdő világot tükröz és talán épp ezért van esélye arra, hogy az eszmék történetében döntő mozzanattá váljék. A politikai és gazdasági válság, a természettudományok és a művészetek válsága: minden összejátszik, hogy a XX. század emberét nyugtalan, jövőjéért aggódó, saját képe előtt szorongva álló lénnyé tegye. Nyugat minden hagyományát, minden értékét, az erkölcs, a tudomány és a művészet normáit kérdés tárgyává tették, éspedig gyakran cél és meggyőződés nélkül, csak azért mert az ember a szabadság szédületében nem bírta már tovább a múlt társadalmi, vallási, vagy logikai kényszereit.

Ez a megrázkódtatás zavarral járt. Hozzájárul az is, hogy korunk gondolkodása számos és egymásnak ellentmondó forrásból fakad: kit Kirkegaard és Hegel, kit Marx és Freud lelkesít, lelkesíti embertársa ellen. A relativitás, az orosz forradalom, Van Gogh, Rimbaud... mindenből gondolat, ítélet, fantázia, remény vagy kétségbeesés lesz, ennek a mindenfelől ostromlott szellemnek szinte meg kell zavarodnia.

Igaz, hogy a század legnyilvánvalóbb ténye az, hogy megjelent egy technika, mely lenyűgözően hatalmas és kábító is, mert gyökeresen megváltoztatta az emberi tájat, megsokszorozta az ember képességeit. A tudós befolyásolni tudja az egész adott világot, még az egyén lelkialkatát is: hogyne lenne büszke és egyszersmind nyugtalan is? És mégis hiba volna túloznunk a technikák befolyását: napjaink óhatatlan, termékeny, de korántsem illúziómentes pozitívizmusainak nemcsak a különböző technikák a forrásai. A legélesebben kiütköző befolyás kétségkívül a humánus tudományok felvirágzása. A lélektan és a társadalomtudomány megpróbálták kiküzdeni, néha ügyetlenül, az autonómiát és azt ma egyre kevésbé tagadják meg tőlük. Ennek a hódításnak valódi értelme és filozófiai hordereje még nincs pontosan felmérve, de

tagadhatatlanul a tudomány fogalmának kitágítását jelenti: átalakította a természettörvény, a valószínűség, a kondicionáltság eszméit. A forma és a magatartás pszichológiája, a pszichoanalízis, a szociometria, a kultúrszociologia megannyi vázlat, amelyet harminc év óta újra átmeg átgondol a filozófiai kritika. Vegyük hozzá, amit a biológia hozott és a pontokat, ahol a biológia a pszichológiai és bölcsészeti kutatással érintkezik.

Mégis kétségtelen, hogy a sajátosan filozófiai gondolkodás területén, amellyel itt foglalkozunk, a korszak nagy felfedezései: a *fenomenológia* és az *exisztencializmus*. A fenomenológiai irány húsz esztendő alatt elfoglalta a német egyetemeket, az újkantianizmus megvíhatatlannak látszó fellegvárait, és 1930 óta Franciaországot és Amerikát is ugyanolyan gyorsan hódítja meg. Ez minden bizonnyal egy kivételes egyéniség sikere, Husserlé, akinek intellektuális szigora a módszernek már első csapásra csodálatos szabatosságot adott. De ez a módszer mindenekelőtt megfelelt a mai ember mélyről jövő óhajának: leltározni a gazdagértelmű világot, melyet bűvészinasként ő maga hozott létre, de melynek húsvér valóságát a klasszikus empirizmus és idealizmus egyaránt kiszalasztotta kezéből. Ennélfogva a fenomenológiától a fogalmak átrendezésénél többet követeltek: azt várták tőle, hogy felmutatja a valóságos dolgokat, a jelenségek világát és *magát az életet tárja elénk*. Nem csodálni való tehát, hogy a fenomenológia a történelemmel és a humánus tudományokkal találkozott.

Az exisztencializmus sikerének forrásai kétségkívül zavarosabbak. Indulati és vallási visszhangjai néha az irodalom és a teológia határaihoz vitték közel. Sokszor az irracionális elem uralkodott benne, elannyira, hogy az értelem elleni lázadást olyan formákban fejezte ki, amelyek inkább a szívhez, mint a szellemhez szóltak. Soha még bölcselet művészetbe, művészet bölcseletbe nem szivárgott át teljesebben, mint itt; maga az exisztencialista regény nem éri be azzal, hogy valamely meglátást ad a világról, hanem a lét és a szabadság metafizikai gyökeréig akar lehatolni. Ugyanez áll a többi művészetre is. Heideggernél persze egészen más képet mutat az exisztencializmus: nála az emberi exisztenciának a legnagyobb fenomenológiai szigorral végrehajtott elemzése néha csak bevezetés a létezés problémájához.

Ezek az irányzatok tehát, és még sok más is, például Whitehead és Gabriel Marcel filozófiája, Jean Wahl kifejezésével élve, a «konkrétum felé» való visszatérést művelik. De vajon ez a konkrétum nem esik-e egybe — mint Politzer Bergsonnak hányta szemére — egy «általános konkrétummal»? Ez ugyanis a marxista álláspont. Az irányzatok jelenlegi képviselőinek dogmatizmusa kétségtelenül megnehezíti a velük való elfogulatlan vitát; és mégis igaz marad, hogy Marx gondolata: a filozófia

nem « hamis », csak elvont és hogy igazzá váljék, előbb meg kell valósítani a tapasztalás világában — ez a nagy gondolat keresztezi az exisztencialista témákat és bélyegét korunk nem egy mozgalmára rányomja. Lukács életműve például átfogó marxi értelmezést ad, Merleau-Ponty gondolatvilága pedig, kiküszöbölve a természettudományos szempontokat, amelyekben az « ortodox » marxisták többsége tetszeleg, jelentős kísérlet a marxizmus humánus erőfeszítésének egy történelem-fenomenológiával való összegyúrására.

Sajnos nem idézhetünk minden szöveget, amely megérdemelné, még csak minden érdemes gondolkodó nevét sem sorolhatjuk fel. Választásunkban egyébiránt nem mindig egyedül a szövegek értéke vezetett, hanem az is, hogy valamennyire teljes, önmagukban érthető és új irányzatokat jellemzően képviselő szövegeket adjunk. Talán lesznek akik csodálkozni fognak, hogy Bergson nem kapott helyet, de ő azért nem szerepel, mert filozófiai életművét véleményünk szerint már a bennünket itt érdeklő korszak előtt lényegében lezárta. A marxista és neotomista szövegeket is hiába keresné az olvasó. Ami a marxizmust illeti, úgy véljük, hogy magának Marxnak szabatosságát és mélységét egyetlen marxista filozófus sem érte el. Ami pedig a neotomizmust illeti, bizonyos, hogy befolyása, hála Jacques Maritainenek és Etienne Gilsonnak, még mindig tetemes, de legjobb irányzataiban, kivált a louvainiekben, a fenomenologia bélyegét viseli magán.

Sajnáljuk, hogy csak a nevét sorolhatjuk fel a következő gondolkodóknak: Ernst Cassirer, Max Scheler, Nicolai Hartmann (Németország); Dewey és Whitehead (Egyesült Államok); Wittgenstein és Ryle (Nagy-Britannia); Croce (Olaszország); Blondel, Bachelard és Ruyer (Franciaország) — és hogy sok írónak még nevét sem adhatjuk, holott értékes módon gyarapította korunk bölcseletét. Fájdalommal hagyunk ki bizonyos nagybefolyású áramlatokat is, például Mounier keresztény perszonalizmusát. Azonban maga a filozófia természete kívánná meg, hogy meglehetősen hosszú szöveget idézzünk és ez a körülmény persze választásunk szabadságát korlátozza.

I. — A RACIONALISTA HAGYOMÁNY

A racionalizmus régi tradíció; vajon nem esik-e egybe magával a filozófiával, hiszen a filozófus nem más mint maga az ember, aki « rezonábilisan », azaz értelmesen beszél? És a legmélyebb szkeptikusok nem az értelem eszközével bírálták-e az értelmet, amivel persze józanabb belátást tanusítottak a dogmatikusoknál. Ha a filozófus megszólal, azért

teszi, hogy megértsen és bizonyítson. Mindazonáltal igaz, hogy az értelembe vetett bizalom, ahogy Descartes-nál megjelenik és kivált ahogy a hatalmas kanti filozófia írta körül, egy racionalista áramlat vonalát húzza meg, melynek örökösei egymásra ismernek. Úgy látszik, hogy a XX. század küszöbén ez a gondolatvilág túlgyakran kissé összeszűkült és óvatos ismeretelméletté zsugorodott. Gyanakodva mindenre, ami ontológia, a kritikai és idealista gondolkodás túlgyakran zárkózott el az ismeretelméletbe. Ez persze nem áll a nagy gondolkozókra, ők mindig áthágják a szűk doktrinák korlátait. Brunschvicg, Alain és Alquié eléggé be fogják ezt bizonyítani.

Noha **LÉON BRUNSCHVICG** filozófiája alapvonalaiban már az első világháború előtt kikristályosodott, életműve csak a két háború között érte el igazi arányait. Jelentős tanári működése is akkor gyakorolt diszkrét de mély befolyást. Mint Kant kritikai idealizmusa, Brunschvicg filozófiája is a természettudományoknak, a szellem emez alkotásának a priori feltételeit kutatja. De az ő bölcsészete úgyszólván mozgásban lévő kantianizmus, amely vonakodik a természettudományok jelenlegi állagát végleges ténynek elfogadni. A szellem mindig csak önmagával találkozik, a szellem lényegében haladás és történelem. Ilyenformán érdekes helycsere tanui leszünk: Brunschvicgnál a racionalizmusnak mindent a tapasztalástól kell tanulnia, de persze a cselekvő szellem tapasztalásától, ez pedig nem más mint a megújítás képessége, amely szétfeszíti az ideiglenes kereteket, hiszen önmaga állította fel őket, hogy onmagának egy nem kevésbé ideiglenes tapasztalásról számot adjon. Hogy robbannak fel a tudományos koncepciók az ítélőképesség mindegyre mélyülő hatása alatt: ez a témája Brunschvicg 1920 és 1940 között megjelent főműveinek, melyeknek címe: « Les Etapes de la philosophie mathématique » (« A matematikai filozófia szakaszai »), « L'Expérience humain et la causalité physique » (« Az emberi tapasztalás és a fizikai okság »), « Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale » (« A tudat fejlődése a nyugati bölcsészetben »). Ezekben a történeti tanulmányokban, melyek a gondolkodást különböző megnyilvánulásaiban vizsgálják, a fogalmak megkeményedett kérge alatt az igazság intellektuális élményét keresi a szerző. Az eszmélkedő elemzés, mely már Lacheliernél és Lagneaunál is fellelhető, Brunschvicggel leszáll a cselekvő intellektushoz, nála pszichológizmusnak már nyoma sincsen. A szellem egysége és belülvalósága, sokféle működésén át elemezve: íme doktrinájának magva. Brunschvicg filozófiája, mely az immanencia, az ítélet filozófiája, Spinoza intellektualizmusával és a matematikai platonizmussal veszi fel újra a kapcsolatot. Megítélhetjük ezt a következő lapokon, amelyeket a « Les Ages de l'Intelligence » (« Az értelem korszakai ») című könyvéből vettünk.

A benső élet sajátossága abban a képességében áll, hogy a puszta figyelem által, amelyet önmagára irányít, át tudja formálni magát. Amilyen mértékben hozom napvilágra az öntudatlan mélyén lappangó tényezőket, amelyektől kedélyem és ízlésem, érzéseim és viselkedésem függnek, oly mértékben váltom ki magamban az eszmélkedés tevékenységét, amely újra megtaláltatta velem történetem fonalát. És így az *én*-személlyel, melyet a realizmus abszolutumnak tekint, pedig az biszociális termék, szemben áll egy spirituális terjeszkedés képessége, melynek éppen racionalitása ad egyetemes értéket. Azáltal, hogy már nem látom önmagam úgy, ahogy mások láthatnak, szert tettem a képességre, hogy másokat úgy értsek meg, ahogy magamat megértem; Isten megmutatja magát az örök értelemmel, a belső igével való szoros egyenlőségében. Ezzel azután felbomlik az eklekticizmus álegyensúlya; és kiküszöbölődnek a kétértelmű szintézis formulái — mind a *logosz szpermatikosz* mind az *értelmes állat* — amely formulákkal álcázta magát a két gondolati mozgalom szembenállása, az egyik a húsból való *szubsztrátum képe*, a másik a szellemi immanencia *normája* felé mutatván.

A gyakorlati probléma, amelyhez az értelem korszakainak vizsgálata ma elvezet, ugyanaz, mint amely elé a pythagoreánusokat a hellénisztikus civilizáció delelőjén az *akuzmatikusok* és a *mathematikusok* szétválasztása állította. Csak éppen hogy a tudományos elméletek és gyakorlati alkalmazásaik roppant kifejlődésével mély szakadék tárult fel az emberiségnek a természet titkait valóban megközelítő előőrse és a tömegek között, amelynek a tudományból, a belső kultúra eszközéből nem jutott, amelyeket az csupán anyagi jólét és vad pusztulás rémképe formájában érint.

Ha az emberiség ekképpen mozgásának állandóságában egyre tovább is érik, messze vagyunk attól, hogy az emberek is szükségképpen és automatikusan résztvegyenek az emberiség haladásában. Az emberiségnek is megvan a maga kora, az embereknek is az övék, és az nemcsak az értelem és az öntudat fokával változik, melyet ki-ki elért, hanem magánál az egyénnél is változik létezésének mozzanatai és a területek szerint, amelyeken gondolkozása mozog. Mindnyájan egymásnak ellentmondó örökségekből élünk. A legnagyobbaknál, Descartes-nél és Leibnitznél, Kantnál és Auguste Comte-nál, a «készen kapott dogma» vágya lelassította és végül megtörte a pozitív módszer lendületét. És mert egy Pascalt személyes lényének fennmaradása, lelki halhatatlansága erősebben foglalkoztatott, mint az emberiség morális jövője, életművében a legparadoxabb és mindenesetre a leghibásabb kereszteződések befolyása alá kell kerülnie. Ő a matematikust érzékinek, az akuzmatikust spirituális-

nak mondja, holott saját « Gondolatai » felmutatták emberi méltóságunknak cáfolhatatlan és tovább már nem egyszerűsíthető ismérvét: « *A tekintélyt.* Önmagunk helyeslésének és saját értelmünk, nem pedig mások értelme szakadatlan intésének kell bennünket hinni tanítani. Oly nagyon fontos hinni! Száz ellentmondás igazsággá válhatna. Ha régiségén alapulna a hit regulája, akkor talán a régiek regula nélkül éltek volna? És ha a közhelyeslés elveszett volna? Ha az emberek kipusztultak volna? Hamis alázat, gőg. Húzzátok fel a függönyt! »

Mily mértékben lesz hajlandó az olvasó ezt a szigorú parancsot önmagára kötelezőnek elfogadni? A pascali parancs a lassú elmélkedés, az óvatos módszer kötelezettségét is magábanfoglalja és ezekkel szemben az emberiség viharos korszakaiban, ingatag civilizációkban jogosultnak látszik a türelmetlenség. Összehasonlítva azokkal, akiket a tömeg szentként imád, vagy hősként tömjénez, azt várva tőlük, hogy megvédjék saját gyengeségeitől vagy segítsék elszökni hibái következményei elől, mindig népszerűtlen lesz a bölcs, aki nem akar adni csalóka ígéretalamizsnát, kinek szeretete csak azt ígéri a többieknek, hogy saját színvonalára emeli őket, amelyen, mint Szokratesz kívánta, nem röstellnek beszélni arról, amit megértettek és be merik vallani, hogy amit nem tudnak, nem tudják. Igen ám, de Szokratesz kora óta sok század tapasztalata bizonyítja, hogy az a fenségesen sok áldozat, amely egy önmagával teljesen megbékélt emberiség ügyét akarta szolgálni, együttvéve és végeredményben csak még izzóbbá és tragikusabbá tette az egymást kölcsönösen kiátkozó vallások versengését és az egymást megsemmisítő népek gyűlöletét. Talán az emberek üdvének legjobb és egyetlen esélye az lesz, ha tudomásul veszik, hogy megváltásuk soha sem jöhet kívülről, hogy ennélfogva soha senkinek sem szabad elernyedni erőfeszítésében, hogy létezzék önmagában és úgy, hogy kifejlessze magában a valóban egyetemest és istenit, egy igaz értelem elfogulatlanságát, amelyen alapszik az embertárs lelkét és szabadságát tisztelő szeretetnek igazsága. Malebranche, a katolikus gondolat legmélyebb és legkegyeletesebb tolmácsa figyelmeztet: « A hit el fog múlni; de az értelem örökre fennmarad. »

(Léon Brunschvicg. *Les Ages de l'Intelligence.* 3. éd. Paris, P.U.F., 1947)

A francia olvasónak szinte felesleges **ALAIN**-t bemutatni. « Propos »-i híresek. Ez a tanárember volt a legkevésbé iskolás és legkevésbé konformista minden tanár közül. És mégis, tanári működése tartalmazza filozófiájának lényegét, jobban mondva filozófiája tanítás, a tanítvány előtti meditálás egy neme. Nem annyira egy rendszert akart ráerőszа-

kólni a tanítványokra, mint inkább meg akarta őket tanítani gondolkodni, a dolgokkal, az emberekkel és művekkel szembenézni.

Az ő számára a lényeg: a nagy szerzőkön, éspedig nemcsak Balzacon és Tolsztojon, hanem Descartes-on és Hegelen is, meditálni. Már könyveinek címe: « Propos », « Système des Beaux-Arts », « Eléments d'une doctrine radicale », « Echec de la force », « Histoire de mes pensées », « Propos sur le bonheur », « Mars ou la guerre jugée », « Propos sur l'éducation », « Avec Balzac », és « En lisant Dickens » mutatják, mily sokféle tárgy iránt érdeklődött, mutatják kíváncsiságát, a « tiszta eszmétől » való húzódozását és azt is, hogy szerette az életet. Ifjúkorában dreyfussista és antimilitarista volt, egykor az Ecole Normale tanítványa; negyven éven át a fiatalokat tanította és sohasem kívánkozott a Sorbonne-ba. A « született közkatona » ő, mint egyik « propos »-jában írta

A LÉLEK ÉS A TEST EGYSÉGÉRŐL

Nem vitatkozom. Figyelemmel, de minden tisztelet nélkül szemlélem ezt a nagy gépezetet, mely nem ígér semmit, nem akar semmit, mely engem sem nem szeret, sem nem gyűlöl. A szellem, amely a testet szemléli, úgy vélem, legalábbis egyenlő vele, hiszen még ki is fürkészi a gépezetét, azon túl is, amit az megmutat és, ha terjedelemben nem is múlja felül, legalább felér vele. Nem mintha azt hinném, hogy a szellem elterül a dolgok felett, felosztódik és szétszóródik, hogy a dolgokat megfoghassa; ellenkezőleg, a részek és távolságok nélkül való szellem egysége által léteznek a részek és a távolságok; mert a rész önmagában csak önmaga és emiatt fogva nem rész; és a két rész között lévő távolság is a két részen kívül van. Nem félő tehát, hogy ez a részek nélkül való és minden dolgot magában foglaló lélek valami vakondoklyukba rejtőzködnék. Gondolkodj csak egy kicsit: ha lelked testedben volt, nem gondolhatna a tested és más testek közötti távolságra. E nagy hálózat munkása lévén, egyszerre mindenhol és mindenhol egészen kell lennie; hogyan lehetne hát megfogni? Ne félj. Bízzál lelkedben.

Igen, de mindez, mondja a pszichológus, ezek a távolságok, ez a föld, ezek a csillagok, mindez a lelkemben van, lelkem pedig testemben. Hanem én most elárulom a pszichológust: nem egészen ez az, amit mond; amikor így beszél, az a legnagyobb gondja, hogy éppen ezt nem meri kimondani. A belső és a külső, a tartalmazó és tartalom eme játékában, valóban logikai botrány volna azt állítanunk, hogy ez az én testem, számtalan más testtől körülvéve, lelkemben lévén, én mégis tudom, hogy ez a világegyetem ismét csak ebben az én testemben van, amely annak csak parányi része. Azt akarom, olvasóm, hogy pirulj el itt, ha a pszichológusok írásaiban olvastál erről a feje tetején álló

doktrinárol, mely szerint a külső dolgok hatása a lélekben először érzetet vált ki, mire aztán a lélek abban az érzetben elképzeli azt a külső dolgot és a többit is mind. Hanem a másik *külső*, ahonnan az első lökés jött, az vajon hol van? Az a külső-e az, amit a lélek ismét megtalál és vajon magából a lélekből jön-e? Valójában a cselekvő állatot írtad le itt; abba nyül be a dolgok hatása, abból jön ki a visszahatás. De érzékszervek, agyvelő és izmok által megy be és jön ki; hanem ugyebár abban a cselekvő állatban lélek nem lakik? Megértem én, hogy egy futó percig az állat szemével szeretsz nézni, de aztán visszatérsz figyelőhelyedre. Ez a játék azonban nem komoly; a lelkek nem vándorolnak így egyik testből a másikba. Bárminő módon van lelkem testemhez csatolva, biztos hogy oda van csatolva. Ezt az összecsatoltságot kell vizsgálni, amennyire tudjuk: és ez érzékelhető arról az álláspontról, ahonnan egy adott percben gondolom a világot és ez az álláspont testem mozgásával nem változik. Ha látni kívánok egy templomtornyot, melyet eltakar egy fa, testemnek helyet kell változtatnia. És ha testem megsérül, a fájdalom is rögtön érezteti velem, hogy az a test az enyém. Végül enyém a testem, mert szót fogad. Ha egy mozdulatot akarok tenni, testem azonnal végrehajtja vagy megpróbálja végrehajtani. Ez minden, amit a lélek és a test egységéről tudok, ha a fájdalom fogalmába a figyelem elterelését, a levertséget és a kábultságot is belefoglalom. Tudom, hogy rabszolga vagyok, de arra ne számítsatok, hogy szolgaságomat mintegy jószántamból és a józan ész ellenére önmagam még meg is tetézzem.

Világos, hogy szellemem sem testem egy kis kereke, sem a világegyetem alkatrésze. Szellemem az egész egésze. Nem bocsátkozom itt találgatásokba, egyszerűen csak leírom az érzékelés folyamatát. Első gondolatom olyan érzéklése a világegyetemnek, amelyből semmisem hiányzik, amelybe később semmisem fog mintegy kapukon át belépni, de amelyet egyszerűen meg fogok magyarázni. Meghatározni a pontot, ahol e roppant megismerő hatalom és a számára központot, feltételeket és szempontot szabó kicsiny tárgy egymásba kapcsolódnak, ez a mi mechanikánkat — és minden mechanikát — meghaladó feladat. Szolgaságunk tehát nem elmélet, hanem tény. Ténylegesen azonban sohasem találkozunk korlátlan szolgasággal; még állandó szolgasággal sem. Az ember szenved és cselekszik, utánoz és feltalál. Úgy veszem, ahogy találom. És én így szeretem az embert, amint dolgozik, igazán kétségbe nem esik és, ahogy mondani szokás, hulláját vonszolja.

A gondolat és a cselekvés viszonya a filozófia egyik legfontosabb fejezete. Hadd foglalom itt össze pár szóban. Azt kell jól megérteni, hogy önkéntes gondolataink mindig csak egy cselekményünket vagy egy gesztusunkat folytatják. Ez a megjegyzés érteti meg legjobban a szabad akaratot. Bármilyen kérdésről van szó, mindig a nyelvvel, amit

használunk, adunk irányt gondolatainknak. Gondolkodni mindig annyit tesz, mint eszmélkedni egy jeladáson és azt vagy folytatni, vagy megállítani. Elég világos, hogy mikor észreveszünk, távolság, domborulat vagy tér alakjában sohasem képzelünk egyebet lehetséges, és mindig legalább vázlatban megjelenő akcióknál. A tudományos kutatás mindig akció, kísérletek formájában folyik. Maga a kísérleti módszer, sőt a számolás sem egyéb összefüggő akcióknál, amelyeken kritikát gyakorolunk. Gondolkodásunk sehol máshol nem kínál fogantyút, amellyel megállíthatnók vagy más irányba terelhetnők; minden gondolatunkat szóba foglaljuk és gondolataink voltaképpen nem is egyebek önmagunkhoz intézett beszédeknél, melyeknek Descartes «Meditációi» a mintája. (A «gondolkodom, tehát vagyok» is ilyen beszéd).

Vigyázzunk, hogy cselekvés nélkül állva a gondolatok közt, ne maradjunk puszta megfigyelők. Az eszmélkedés számára felbecsülhetetlen érték az írás.

(Emile Chartier, dit Alain. *Elements de philosophie.* Paris, Gallimard, 1941.)

FERDINAND ALQUIÉ művének címe «La Nostalgie de l'Être», («Honvágy a létezés felé») jol fejezi ki a szerző filozófiai légkörét: az ember elszakadt a létezéstől, és egész tragédiája az, hogy tud e szakadékról; elvesztette a létezést emberi tevékenységében és a tárgyilagos tudományban, amelyet pedig csak úgy tagadhatna meg, ha azzal önmagát is megtagadná. Meghatározni a Létet annyi, mint tárggyá tenni, — és a tárgy már nem a Lét maga, hanem az, amit ismerünk. A tudomány méri a létezéstől valo elszakadásunkat. Az emberi öntudat és a letezés eme dualizmusa ugyszolván a filozofia jóhiszeműségét jelenti és minden monizmus szemfényvesztés, mely álcázza az ellentmondást, amelyben és amelyből az ember él. Ezzel azt is mondtuk, hogy a filozofus-embernek igazi dimenziója, hazája a metafizika (de nem az ontologia)

A következő szövegben a szerző bírálatot gyakorol korunk humanizmusának minden formáján, mert mind az értelem lebecsülésére törekszik Miután kimutatta, hogy az exisztencializmus, a marxizmus és a krisztianizmus a létezést az emberi korlátaiba zárják. végül ezeket írja:

AZ ÉSZ MAGÁNYA

Ma, úgy látszik, minden gondolkodó találkozik abban, hogy olyan embert képzel el, aki maga teremti értékeit, építi fel az igazságot és, ahelyett, hogy szemlélné, átalakítja a világot; olyan embert, aki

cselekszik és formálja magát; a kérdés csak az, technika, lendület, vagy terv révén formálja-e magát: és ez a kérdés csakugyan számos összeütközésre vezet. De ezek a konfliktusok csak annak az új humanizmusnak pártjhiveit állítják szembe egymással, amely úgy látszik korunk sajátos tüneménye és kétségkívül az egyetlen teljes és következetes humanizmus.

A humanizmust valóban sokáig összetévesztették a racionalizmussal, minthogy a klasszikus tradició, el akarván kerülni az ember és az ész elválasztását, mindenáron meggyőzte magát arról, hogy igenis az ész tesz bennünket emberré. Azonban a klasszikus tételekben mindig volt valami ingatag egyensuly az ember mint szabadság és az ember mint értelem között, az ember mint a kezdeményezés tiszta elve és az ember mint egy érzékelt és elfogadott rend megértője között. A cselekvés és az elfogadás emez egysége jelenik meg a felvilágosodott szabadság descartesi és az autonómia kanti eszméjében. Világos, hogy ennek az összeköttetésnek fel kellett bomlania és valóban fel is bomlott, éspedig a tiszta cselekvés javára: és a törvényszabó szabadságot többre tartották a rend szereteténél és a minden rend fölött álló teremtő végtelenség, melyet Descartes Istennek tartott fenn, az emberhez került. Ezt látjuk Fichténél, de Marxnál is, ezt látjuk M. le Senne erkölcstanában. És Sartre, aki mindenki másnál erősebben önmagára veti vissza az embert és elvet mindent, amit nem lehet az emberre alapitani, joggal nevezheti magát humanistának és gyökeresen száműzheti az Észt. Mert az ember beszélhet igy: « Érzéseim, félelmem, utálkozásom, halálom ». Nem mondhatja: « az értelem », minthogy az értelem mindenkivel közös, sőt nyilván jelen van a dolgokban, melyeknek strukturája. Az értelem mindig kivülvalóság, mindig szükségesség, mindig abban fedezhető fel, ami nem mi vagyunk.

Legyen eszed — ez mindenekelőtt annyit tesz: vesd magad alá és engedj. Kell, hogy kívánságom engedelmeskedjék a dolgok fellebbezhetetlen parancsának. És mi több, ha a racionalizmusnak van igaza, akkor én magam is megmagyarázható kell, hogy legyek: az értelem tehát nem annyira az, amit önmagamban hordok, mint inkább az, ami engem hord és rólam számot tud adni. Az ilyen értelmet pedig már nem óhajtja a modern öntudat. Ha ezen a ponton a mai vitákról a tegnapiakra térnénk át, azt látnók, hogy például Brunschvicg és Bergson, akik bölcseleti munkásságuk kezdetén ellenfelekként álltak szemben egymással, később megegyeztek abban, hogy visszautasitottak minden magánvalónak, vagy Létnek tekintett tárgyat; megegyeztek a dinamizmus szeretetében, és abban is, hogy az ember nem annyira az értelem lehetséges tárgyainak egyike, mint inkább az értelem szakadatlan feltaláló tevékenységének kiindulópontja. Ma tehát, legalább a végletes elméletekben, úgy tűnik fel, hogy az ember nemcsak értelmes

lény, hanem olyan lény is, amely gyűlöli az objektív értelmet, aminthogy a világ létezését is gyűlöli, ahogy gyűlöl mindent, ami nem ő, vagy nem kizárólag ő maga: és ezért sohasem érzi magát otthon a világban, ezért tűnik úgy, mintha a szabadságot, — pedig szabadság teszi az embert, — sohasem lehetne átvinni a valóság világába, mintha a szabadság a lét egy másik dimenziójába tartoznék.

Az ember és a világ összebékítését csak olyan gondolkodás hozhatja meg, amely, elválva a tapasztalástól és nem érve be azzal, hogy a tapasztalást leírja, világossá teszi vagy átalakítja: felfedezi annak a priori feltételeit és ekképpen megfelelő helyükre tudja állítani a különböző emberi magatartásokat, melyek mindig a szabadság és a létezés viszonyai. Más szóval, ezt az összebékítést csak egy metafizikai racionalizmus hozhatja létre. Könnyen megértjük, hogy a metafizikai racionalizmust, melynek mindig az volt a feladata, hogy az ember helyét az egyetemes renddel való viszonyában megkeresse, ma ugyanazzal az ádáz dühvel támadják Kierkegaard követői és a marxisták, ezek a gyökeresen ellenséges fivérek, akik ugyanabból a lázadásból születtek. Különben a metafizikai értelem és a görög világ harmóniája elleni harcot mindig a kereszténység és a technika nevében egyszerre harcolták. A keresztény tétel, amely a világot értéktelennek mondja, értékesnek pedig csak a lesüllyedt, a kísértő Természetben elveszett emberlényt — valamint az a másik tétel, mely azt tanítja, hogy a technikai haladással az ember a dolgok fölé kerekedik és természetes rendjüket átalakítja és lerombolja: valóban a modern humanizmus forrásai. A keresztény szentség és a technikai hősiesség eszméje egyaránt szakított a bölcsességgel. Mindig arról van szó, hogy ne hódoljunk be a béke varázsának, melyet szemünk az ég, a tenger vagy a fák szemléléséből merít és amely, mint Paul Valéry «Le Cimetière marin»-je («Temető a tengerparton») mutatja, egy percre elfogadtatja velünk a halált. Ahogy egyfelől a keresztényben, az öröklét szerelmesében mindig él a vágy, hogy a világot tetteivel átformálja, másfelől a konkrétumot kereső technikusban él a szavakba nem öntött remény, hogy a tudomány által egy napon még elnyerheti a halhatatlanságot.

Nem nyilvánvaló-e, hogy az ember ugyan közepesnek érzi magát, de benne mégsem minden közepes? Nem világos-e, hogy, ámbár abszurdnak érzi magát, szellemének alapja mégis az értelem? És, noha szerencsétlennek és zavartnak érzi magát, öntudata mélyén mégis ott ég a boldogságra való sóvárgás? De az ember vonakodik saját maga előtt nevén nevezni lényének amaz oldalát, mely pedig egyedül világosítja meg és teszi tudatossá lényének emez oldalát és képesíti őt arra, hogy állapotát elégtelennek és természetét méltatlannak ítélje. Elveti a metafizikát, holott az az egyetlen út, amelyen az értelem elme-

nekülhet magánossága elől és kiszállhat az énből, ahhoz csatlakozván, amin alapszik. Descartes gondolata, amely szerint a végtelenség fogalma már a végesség fogalma előtt megvolt bennem és öntudatom alapját alkotja, ez a gondolat ma kiveszett. Ezen a ponton minden modern gondolkodóban egy parányi rosszhiszeműséget találunk. De a végtelen eszméje, ha félre is ismerik, nem kevésbé jelenvaló, hiszen a végtelen eszméjének világánál ítéli magát az ember végesnek; hiszen, mihelyt a romantikus zavar eloszlott, az emberek az érzelmi elemet érzelminek ismerik fel és a szenvedélyt szenvedélynek. Ebben a vonatkozásban világos a modern tudat. Csak éppen, hogy ez a világosság nem tudja, miért és miáltal világos vagy nem is akarja tudni. Rosszhiszemű világosság, világos rosszhiszeműség; és úgylátszik éppen ebben rejlik az új humanizmus lényeges jellemvonása, amely korszakunknak éppen úgy meg fogja adni stílusát, mint ahogy a felvilágosult érzékiség adta meg stílusát a XVIII. századnak és a rendbe kényszerített szenvedély Descartes századának. Semmi sincs távolabb tőlünk mint a naívság, de intelligenciánk csak arra szolgál, hogy minden rend objektivitását tagadja. Ez a lemondás egyébként túlmegy a filozófia határain; alapja lett annak a kiábrándult közömbösségnek, a középszerűség ama hol mosolygó, hol hősi elfogadásának, mely mindennapi életünket megfesti. Ezt a morózus tisztánlátást, melyben egy magános, az emberre korlátozott, minden hiteles transzcendencia útjától elvágott értelem nyilatkozik meg, ízlése szerint kiki reménynek vagy reménytelenségnek nevezheti. Mert remény és reménytelenség ugyanaz az érzés annál, aki minden transzcendenciát és minden a létezésnek az igazság útján való felülmúlását visszautasítva, nem akarja elismerni, hogy az ember értelme felülmúlja az embert és azt a szó igaz jelentése szerint metafizikai lénnyé teszi.

(Ferdinand Alquié a *Deucalion*-ban. 1946)

II — A LOGIKAI POZITIVIZMUS

Bizonyára nem új a kísértés, hogy egy szabatos nyelv segítségével tökéletesen tévedésmentes kifejezésmódot teremtsünk. A filozófia történetében mindenhol találkozunk ilyen kísérlettel és mindenkinél inkább Leibniz próbált olyan «logikai» nyelvet teremteni, mely megakadályozná az embereket abban, hogy továbbra is a megkülönböztetés és a szabatosság hiánya útjain tévelyegjenek. Mindazonáltal a matematikának a XIX. században elért eredményei, az alapelvek, axiomák és definiciók problémáinak magukban a matematikusokban — kivált Hil-

bertben — történt tudatosulása hozzájárult ahhoz, hogy az egyetemes karakterisztika régi eszméje felújuljon.

E részben kétségkívül Russell és Whitehead « Principia Mathematica »-ja (1910-1913) volt a döntő könyv. Az 1914 - 1918-as háború után számos logisztikai vizsgálódás folytatta ezt az eszmeáramlatot különböző irányokban. A bécsi iskola (Carnap, Reichenbach, Schlick) a nyelv elemzése által próbált egy önmagában összefüggő jelentéstudományt felépíteni. Ez a tudomány a logikát szintaxisnak tekinti, melynek célja a tudomány állításait oly világossá tenni, hogy azok egy kimondatlanul beleértett metafizikának még nyomát se tartalmazzák. A metafizikai problémáknak semminemű « értelmük » sincs, másszóval ezek a problémák áltételek, melyeket nemcsak hogy bebizonyítani nem lehet, hanem még kérdésfeltevésük is abszurdnak bizonyul, mihelyt nem röstelljük a kérdés minden szavát szigorúan meghatározni: akkor a köztük teremtett viszony éppoly ellentmondónak fog feltűnni, mintha a négyszögesített körről beszélnénk.

E mozgalom jelentősége ma is átfogó. Így például L. Wittgenstein « Tractatus logico-philosophicus »-a mélyen rányomta bélyegét az angol gondolkodásra. E logikai pozitivizmus lehetőségei úgy látszik nincsenek még teljesen kimerítve: első alkalmazásuk a fizika terén történt, de a morális tudományok éppúgy lehetnének egy nyelvi analízis tárgyai, mint a fizika.

Ezt fejti ki a következő lapokon **BERTRAND RUSSELL**, az angol filozófus.

AZ ANALITIKUS EMPIRIZMUS ÉS A LOGIKAI ANALÍZIS

A modern analitikus empirizmus abban különbözik Locke-tól, Berkeley-től és Hume-tól, hogy bekebelezte a matematikát és egy hatalmas logikai technikát fejlesztett ki. Ez képesíti arra, hogy bizonyos problémákra olyan határozott válaszokat adjon, amelyek tudományosnak, nem pedig filozófiainak minősíthetők. A rendszerépítők bölcseleti rendszereivel szemben az az előnye, hogy egyszerre csak egy problémához kell nyúlnia, nem pedig egy csapásra feltalálnia az egész világegyetemet átfogó elméletet. Ebben a tekintetben módszerei a természettudományok módszereihez hasonlítanak. Nem kétlem, hogy amennyiben filozófiai megismerés egyáltalában lehetséges, ilyen módszerekkel kell keresni; abban is bizonyos vagyok, hogy e módszerek segítségével sok régi probléma teljesen megoldható.

Marad azonban egy széles terület, mely hagyományosan a filozófia köréhez tartozik, ahol a filozófia módszerei nem alkalmazhatók. Ezen a területen fekszenek például a végső értékproblémák: a termé-

szettudomány egyedül például nem tudja bebizonyítani, hogy rossz dolog egy kegyetlenség elkövetését élvezni. Mindent, amit tudni lehet, a természettudomány segítségével lehet tudni; de azok a dolgok, amelyeket igazában csak érezni lehet, a természettudomány határain kívül fekszenek.

A filozófia története mindenkor két nem-harmonikusan vegyített részből állott: egyfelől egy a világ természetéről alkotott elméletből, másrészről a legjobb életről szóló etikai és politikai doktrinából.

Mivel ezt a két részt nem választották el elég élesen, sokszor zavaros gondolkodás forrása lett. Platótól William James-ig a filozófusok a világegyetem szerkezetére vonatkozó gondolataikat befolyásoltatták attól, hogy épületesek óhajtottak lenni: tudni vélvén, milyen hit tenné az embereket erényessé, érveket, gyakran nagyon szofista érveket találtak, hogy ama hitek igazságát bebizonyítsák. Én ezt az előítéletet mind erkölcsi, mind intellektuális alapon visszautasítom. Erkölcsi tekintetben a filozófus, aki hivatásos illetékességét bármi másra használja, mint az igazság érdeknélküli kutatására, bűnös az árulás egy nemében. És ha már a vizsgálat megkezdése előtt felteszi, hogy bizonyos hitek, akár igazak, akár nem, előmozdítják a jó viselkedést, filozófiai spekulációjának körét ugy megszűkíti, hogy attól maga a filozófia válik triviálissá; az igazi filozófus *minden* előítéletet hajlandó megvizsgálni. Ha tudatosan vagy öntudatlanul az igazság keresésének bármi korlátot szabunk, félelem bénítja meg a filozófiát és kész a talaj, melyből a « veszedelmes gondolatokat » büntető kormánycenzúra fakad — sőt ez a filozófus saját vizsgálódásait már eleve ilyen cenzúrának vetette alá.

Értelmi vonatkozásban a félreértett erkölcsi követelményeknek a filozófiára gyakorolt hatása abban nyilvánult meg, hogy rendkívül nagy mértékben gátolták a haladást. Nem hiszem, hogy a filozófia a vallásos dogmák igazságát bebizonyíthatná vagy megcáfolhatná, de Platón óta a legtöbb filozófus a maga feladatának tekintette a « bizonyítékok » gyűjtését arra, hogy van halhatatlanság és hogy Isten létezik. Hibákat fedeztek fel elődeik bizonyítékaiban — Szent Tamás elvetette Szent Anzelm bizonyítékait, Kant Descartes-éit — de az elvetettek helyett új bizonyítékokkal szolgáltak. Bizonyítékaiknak érvényt szerzendő, meg kellett hamisítaniok a logikát, misztikát kellett vinniök a matematikába és úgy kellett tenniök, mintha mélyen gyökerező előítéletekben mennyből küldött intuiciókat látnának.

Mindezt visszautasítják azok a filozófusok, akik a filozófia főfeladatává a logikai analízist tették. Nyíltan megvallják, hogy az emberi értelem nem tud számos, az emberiségnek végtelenül fontos kérdésre döntő választ adni, de vonakodnak hinni, hogy létezne a megismerésnek valamely « magasabb » útja, amelyet követve, a tudomány és az értelem

elől elrejtett igazságokat fedezhetnénk fel. Ezért a lemondásért kárpótolta őket az a felfedezésük, hogy sok kérdésre, amelyet azelőtt kódbe burkolt a metafizika, szabatos választ lehet adni, éspedig objektív módszerekkel, amelyekhez a filozófus temperamentuma csak a megértés vágyával járul hozzá. Vegyünk olyan kérdéseket mint: «Mi a szám? mi a tér és az idő? Mi a szellem és mi az anyag?» Nem mondom, hogy most és itt már végleges válaszokat tudunk adni mindezekre az ósrégi kérdésekre, de igenis állítom, hogy felfedeztek egy módszert, mellyel, mint a természettudományban, elérhetjük az igazság oly fokozatos megközelítését, amelynek minden új szakasza az előtte valónak nem elvetéséből, hanem tökéletesítéséből ered.

A fanatizmusok hullámtorlaszában a kevés egyesítő erő egyike a tudományos igazmondás, értve rajta a szokást, hogy amit hiszünk, olyan megfigyelésekre és következtetésekre alapítjuk, amelyek oly személytelenek és helyi vagy vérmérsékleti előítéletektől annyira mentesek, amennyire az ember lényétől kitelik. Hogy ennek a magatartásnak a filozófiába való bevezetésére olyan nagy súlyt helyezett, és feltalált egy eredményes módszert, mellyel azt termékennyé lehet tenni: íme ezek főerényei a bölcseleti iskolának, melyhez tartozom. Az ennek a módszernek gyakorlatában szerzett kényes igazmondás szokását ki lehet terjeszteni az emberi tevékenység egész szférájára és az mindenhol, ahol megjelenik, a fanatizmus enyhítésére és a rokonszenv és kölcsönös megértés képességének növekedésére vezet. Azért, hogy dogmatikus igényeinek egy részét feladja, a filozófia még nem szűnik meg egy bizonyos életútra rámutatni és lelkesíteni.

(Bertrand Russell. *History of the western philosophy.*
New York, Simon and Shuster, 1945)

Russellnek ezek mellé a lapjai mellé helyezzük **RUDOLF CARNAP**-nak, a német filozófusnak írását;

MI A TUDOMÁNYLOGIKA?

A bécsi iskola munkáinak tárgya a tudomány, akár egészében szemléljük, akár különböző ágaiban. Elemzés alá vetjük a fogalmakat, tételeket, bizonyításokat és elméleteket, amelyek a tudományban szerepet játszanak, de kevesebb súlyt vetve történeti fejlődésük vagy az alkalmazásuk lélektani és szociológiai feltételeinek vizsgálatára, mint a logikai szempontra. Ennek a területnek mindezideig nem adtak saját nevet; nevezhetjük «tudományelméletnek», pontosabban «tudománylogikának». Tudományon itt az ismert tételek összességét értjük; nemcsak azokét, amelyeket a tudósok megfogalmaztak, hanem azokét is,

amelyekkel a köznapi életben találkozunk. A kettőt lehetetlen egymástól tisztán elhatárolni.

Lesz, aki azt mondja, hogy a küzdőtér a filozófusoké; és minthogy a «filozófia» szónak gyakran egy a «közönséges tudomány»-tól különálló ismeretág jelentését adják, ebből zavarok keletkezhetnek. Ha a történelmet nézzük, nem tagadhatjuk, hogy a tudományok logikája a filozófiából indult ki. De a tudomány számos más fejezete ezzel párhuzamos fejlődést mutat. A természettudományok és a matematika például kiszabadultak a filozófia öleléséből és független tudományok jellegét öltötték fel. Ma például bizonnyal senkisem tekintené a fizikát a filozófia egy ágának, pedig neki köszöni eredetét. Ugyanez érvényes a szociológiára, legalábbis arra a szociológiára, ahol kísérleti módszerekkel tanulmányoznak és a társadalmi jelenségek és kölcsönös viszonyuk tanulmányozásába nem vegyítenek metafizikai áltéziseket. Végül a pszichológusok is, amilyen mértékben kísérleteket dolgoznak ki, nem vegyítve bele metafizikát, tanulmányaik tárgyát valóságos tények tudományának mondják, mely nem tartozik a filozófia körébe.

Ugyanígy a logika, a tudomány logikája is megérett arra, hogy önállósítsa magát a filozófiától és sajátos tudományos területet tűzzön ki, ahol szigorúan tudományos módszerrel dolgoznak és ahol nincs szó «mélyebb» vagy «emelkedettebb» ismeretekről. Úgy látom, ez az utolsó ág, amely leszakad a törzsről. Mi marad a filozófiának? Csak a metafizikusnak kedves problémák: Mi a világ végső oka? Mi a semmi lényege? De ezek álproblémák, nincsen tudományos tartalmuk.

Ha a metafizika azzal az igénnyel lép fel, hogy ő a «végső alapokkal», a dolgok «igazi lényegével» foglalkozik, nos, a tudomány logikája ezekkel semmiképpen sem foglalkozik. Mindent, amit a dolgokról és a jelenségekről mondhatunk, azt területük külön tudománya fogja megfogalmazni és semmiféle «emelkedettebbet» róluk mondani nem lehet. A tudomány tételeinek jól elrendezett összességéből áll, és ez az összesség a tárgya a tudomány logikájának. Mindazt, ami a szerves organizmusokról és jelenségekről mondható, a biológiának, e kísérleti tudománynak kell kifejeznie; nincsenek ezenfelül ezekre a jelenségekre vonatkozó «természetfilozófiai» megállapítások az életről. Egyébként kétségkívül lehet tanulmány tárgyává tenni a biológia fogalmainak, hipotéziseinek és elméleteinek szerkezetét, és erre a tudomány logikája illetékes.

És most néhány példáját adjuk, nem bocsátkozva szabatosabb részletekbe, a feladatoknak, melyeket a tudomány logikájának tárgyalnia kell:

Vajon a fénysebesség állandóságának elve megegyezés vagy tény kifejezése?

Van-e a relativitás általánosított elméletében logikai ellentmondás?

Hogyan lehet a fizika makroszkópikus fogalmait (hőmérséklet, sűrűség, hangsebesség, stb.) a mikroszkópikus fogalmak felhasználásával (elektromágneses mező, gravitációs mező, elektronok stb.) meghatározni?

Egy bizonyos T_2 elmélet összeférhető-e a T_1 elmélettel? És, ha egymással összeférhetők, T_2 szerkezete szerint benne foglaltatik-e T_1-ben, vagy tartalmával túlmegy T_1-en? Mi az, ami T_2-ben benne van, de T_1-ben nincs benne?

Viszonyba lehet-e állítani a C_n fogalmat a C_1, C_2, C_3, stb. fogalmakkal?

A C_1 és C_2 fogalmaknak, melyeknek definiciói különbözőképpen hangzanak, vannak-e azonos jelentéseik? Vagy lehet-e a természet törvényeire támaszkodva, az egyiket mindig a másik helyett bevezetni?

A P_1 és P_2 propozícióknak, melyeknek formulázása különböző, ugyanazon értelmük van-e vagy sem? Logikai szükségességgel következik P_1 P_2-ből vagy természettörvény által?

Mit értsünk természettörvényen?

Egy bizonyos törvény tartalma túlmegy-e a megfigyelésen alapuló megállapítások tartalmán, melyek ama törvény felállítására alkalmat adtak?

Mi a valószínűségi megállapítások értelme? A « valószínűség » fogalma azonos-e a relatív gyakoriság fogalmával?

Minthogy itt a megállapítások « értelméről » vagy egy fogalom « jelentőségéről » van szó, nincsen szó a pszichológiai szempontról. Nem kérdezzük, milyen képzetek vagy eszmék társulnak bizonyos kijelentéshez vagy fogalomhoz; minthogy ez a pszichológiai kérdés kísérleti feleletet követel, nem lehetséges általános megoldás, hiszen a felelet a megkérdezett egyénektől és a pillanatnyi körülményektől függene. Itt *logikai* jelentésről van szó. De nem fogunk-e ezzel a pszichológiai szemponttal szembeállított logikai szemponttal újra visszaérkezni a filozófiai spekulációkhoz? Milyen természetűek lesznek a megállapítások, amelyekkel a példának felhozottakhoz hasonló kérdésekre adunk feleletet? Osztjuk Hume nézetét, aki szerint *a természettudományban,* figyelmen kívül hagyva a logikai-matematikai szószaporításokat (analitikus ítéleteket), nincs más mint a technikai tudományok tapasztalati megállapításai. Ez általános felfogásunknak van egy kritikus pontja és ellenfeleink rá is tapintanak, azt vetve ellenünk, hogy, ha minden tétel, mely nem a matematikába vagy az ipari tudományok körébe tartozik, értelmetlen, saját értekezéseink is ebbe a kategóriába fognak tartozni. Megvalljuk, hogy sok barátunk, aki velünk együtt minden metafizikát elutasítva a tudomány logikájának területén dolgozik, azt hiszi, hogy ennek a területnek kijelentései nem értelmesebbek mint a metafizikáé.

A dolgok ilyen szemléletével szemben azt szándékozunk bebizonyítani, hogy *a tudomány logikájának megállapításai a nyelv logikai szerkezetének kijelentései.* Ily módon a Hume-tól elfogadott keretek között maradnak, mert látni fogjuk, hogy a logikai szerkezet, a logikai mondattan nem egyéb mint a nyelv matematikája.

(Rudolf Carnap. *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik.* Wien, Gerold, 1934)

III. — A FENOMENOLÓGIA

A fenomenológia filozófiarendszerét **EDMUND HUSSERL** vezette be Németországban, a század első éveiben. De a mozgalom lassanként olyan arányokat öltött, hogy ma azt látjuk, hogy a kutatók, akik hozzá tartozónak vallják magukat, különböző irányokban dolgoztak és néha ellentmondó eredményekre jutottak. Voltak, akik a fenomenológiában egy új metafizika felé haladó új módszert láttak és akadtak, akik magát a filozófiát látták benne. Egyébként azért is nehéz Husserl életművéről szólani, mert annak iranyai és témái egyik korszakáról a másikra változtak. Husserl, az örökké elégedetlen, mindig hajlandó volt kiindulopontjához visszatérni.

Itt ennek a roppant széleskörű és aprólékos vizsgálódásnak csak három mozzanatát jelezhetjük.

1. Kezdeteiben a fenomenologia úgy jelenik meg, mint *tiltakozás* a német egyetemeken abban az időben mindenható *újkantianizmus és az empirizmus ellen.* Mindkét iránynak azt veti szemére, hogy hűtlenek a dolgokhoz. Mert még az empirizmus tényei is konstruált, és semmiképpen sem megélt tények. Ezért ajánlja Husserl: « Térjünk vissza magukhoz a dolgokhoz ». Ilyenformán a fenomenológia úgy mutatkozik be, mint *maguknak a dolgoknak leíró módszere,* tudniillik leíró módszere a világnak, amint az a naív, minden fogalmi szerkezettől mentes szabad szemléletnek mutatkozik meg, de amely gazdag mindazokban a jelentésekben, amelyekben maguknak a dolgoknak (a jelenségeknek) struktúrája tűnik fel. Itt tehát egy « eidetikáról » van szó, Azaz « a lényegek tudományárol », intuitív tudományrol, mely méltán előz meg minden induktív vagy empirikus tudományt. Ez a módszer semleges, nem feltételez semminemü realisztikus vagy idealisztikus metafizikát, ahogy a « fenomenon » (jelenség) szó sem tartalmaz semmiféle célzást a magánvaló dolgokra, hanem csak az adottság pozitív voltát jelzi, úgy ahogy az mutatkozik.

2. A világ megélt értelmének ez a kimondása azonban csak egy első

lépés, amely követeli annak az alanynak fenomenológiai megvilágítását, amely a dolgoknak jelentést ad. Ez az alany nem lehet egy a világhoz tartozó lény, ez csak az lehet, ami okozza, hogy egy világ megjelenik; és ez valamire irányuló tudat. « Minden tudat valamely dolognak tudata », minden tudat egy tárgyat vesz célba, amely nem ő maga, amely nem lehet ő benne, amely őt ennélfogva transzcendálja. A tudat nem egy « belülvaló », egy meghittség (intimitás), hanem inkább fényközpont, fénysugár, amely megvilágítja és sajátos jelentésükben jelenteti meg a dolgokat. A világ a jelentőségteljes tudat által és az ő számára létezik. A tudattól célbavett tárgyak a létnek *tájait* alkotják (matematikai vagy fizikai tárgy, élő tárgy, kulturális tárgy, a pszichikait is beleértve); ezeket a tárgyakat kell az eidétikus módszerrel rendszeresen elemezni.

Azonban az öntudat megértheti önmagát is, mint építő öntudatot abban a tevékenységében, hogy *értelemmel lát el* és *felépít egy világot,* melynek jelentősége van. A fenomenológia így felfedezi az öntudat transzcendentális szerkezetét, azt, ami minden világot jelentő cselekményben jelen van. « Transzcendentális ego »-nak Husserl a már semmiféle tudattartalomra semmilyen módon vissza nem vezethető alanyt nevezi, az alanyt, mint a világosság árasztásának forrását. A műveletnek, mellyel az alany minden realisztikus állítást az adottságról és minden transzcendenciáról felfüggeszt, a neve « redukció » és ez a művelet arra vezet, hogy a jelentés *eredetét* az alanyban pillantsuk meg. Husserl bölcseletének ezt az irányzatát *transzcendentális idealizmusnak* nevezhetjük.

3. De Husserl ezt a megoldást sohasem találta kielégítőnek. Először is a « transzcendentális ego » szerinte több alanyt foglal magában (interszubjektivitás), másodszor pedig nem választható el a konkrét alanytól, mely érzékel és részt vesz a történelemben. Úgy látszik, hogy Husserl fejlődése végeredményben az érzékelés és a történelem bölcselete felé haladt. Ebben az értelemben Maurice Merleau-Ponty Husserl igazi folytatója.

Ez a pár utalás aligha ad fogalmat Husserl elemzéseinek gazdagságáról. Világos, hogy a fenomenológia értéke mindenekelőtt abban az akaratban rejlik, hogy a megélthez igazodjék és abban a módban, mellyel a valódi tapasztalást újra megtalálja a *logoszban,* az értelem rendjében is, — nem pedig egy kifejezhetetlen intuícióban, mint Bergson. Bármely bölcseletet valljunk is, el kell ismernünk, hogy Husserl életműve felér a legnagyobb bölcselőkével: a nyelv, az akarat, a képzelőtehetség, a művészet fenomenológiai új világításba helyezték a problémákat. Husserl életműve talán fel fogja idézni a szellemtudományok üdvös válságát és meg fogja menteni a tudományt (minden jelző nél-

kül) a tragikus meg-nem-értéstől és meg-nem-értetéstől, melybe, öntudatosan vagy öntudatlanul, maguk a tudósok sodorták.

Néha úgy érezzük, hogy Husserl utolsó korszakában a történelem oly nagy fontosságot kapott, hogy a fenomenológiát ebben az új távlatban újra át kellene gondolnunk. Husserl egyébként maga is erre célzott, mikor azt mondta, hogy « mindent elölről kell kezdeni ».

Az 1936-os kézirat, melyet alább teljes egészében közlünk, ebből a korszakából származik.

A BÖLCSELET, MELYBEN AZ EMBERISÉG TUDOMÁSUL VESZI ÖNMAGÁT

A bölcselő azt a feladatot szabja önmaga elé — mely mint filozófusnak életcélja is —: hogy elérjen egy egyetemes világtudományhoz, egy egyetemes és végleges tudáshoz a világról, a világra — a magánvaló világra — vonatkozó magánvaló igazságok összességéhez. Hogy vélekedjünk erről a feladatról? Vajon elérhető-e? *Rábukkanhatok-e* egy igazságra, egy végleges igazságra? Olyan végleges igazságra, amelyen állva, megkockáztathatok valamely állítást egy magánvaló lényről, kétségtelen bizonyosságom lévén annak az állításnak végleges jellegéről? Ha ilyen « közvetlenül szembeszökő » igazságoknak már birtokában lennék, azokból közvetett úton új igazságokat vezethetnék le. De hol vannak azok? Létezik-e bárhol is olyan magánvaló, amelynek létezésében közvetlen tapasztalás által oly kétségtelenül biztos volnék, hogy aztán leíró, közvetlenül a tapasztaláshoz, a tapasztalás tartalmához alkalmazott fogalmak segítségével közvetlen jellegű magánvaló igazságokat jelenthessek ki? De mit ér, összességében és részleteiben, a világrend tapasztalása, azé a világrendé, amelyről, mint tér-időbeli lénynek közvetlen jellegű intuitív bizonyosságom van? Ez valóban bizonyosság, de ez a bizonyosság módosulhat: ami bizonyos volt, kétségessé válhat, a tapasztalás során árnyképpé foszolhat szét: a közvetlen tapasztalásra vonatkozó semminemű kijelentés nem ad meg egy lényeget annak magánvalóságában, hanem csak egy dolgot, annak a bizonyosságnak módja szerint véve szemügyre, amely bizonyosságnak azonban tapasztalati életem változó folyamában még igazolódnia kell. Ámde az egyszerű igazolás, amelyet a tényleges tapasztalással való egybevágás nyújt, nem véd meg az árnyképlátás ellen.

Minden tapasztaláson át, amennyiben mint *én* élek, amennyiben gondolkodom: szükségképpen *én* vagyok, olyan én, amelynek « te »-je, « mi »-je és « ti »-je van, a személyes névmások én-je. Ugyanúgy ahogy én, úgy szükségképpen mi is, egy én-közösségen belül a kölcsönös előfeltételezés viszonyában állunk a dologgal, amelyet mint világbeli

lények megközelítünk és amelynek létezését mindig már feltételezzük, amikor hozzáfordulunk és reá felismerési műveletet alapítunk; de olyan dologként tételezzük fel, amelyről közös tapasztalással bírhatunk. E tapasztalás által — amikor a közösség tudásának életébe ömlesztjük át saját tudásunk életét, amely ezentúl nem lehet többé egymástól elszigetelt egyének tudatának élete, hanem amelyben bensőségesen részt vesz egy közösség is — e tapasztalás által válik az a dolog számunkra létezővé, valóságossá és a mi szemünkben érvényessé. Hanem ez a közösségenbelüli tapasztalás ugyanakkor olyan is, hogy általa a világ a mi közös valóságunk lesz: hiszen ontológiai követelmény, hogy az legyen; mindazonáltal a részletekben felebarátommal vagy bárkivel ellentmondásba kerülhetek, a kétség és a létezés tagadásának útjára léphetek, aminthogy mindez önmagamban is lejátszódhat. És ha ez így van, mimódon bírhatnék egy végleges létezőt, egy magánvaló lényeget?

A tapasztalás, a közösségenbelüli tapasztalás, kölcsönös javításaival, éppoly kevéssé kerüli ki a minden tapasztalással velejáró viszonylagosságot, mint ahogy a sajátosan személyes tapasztalás önmagán eszközölt javításaival sem kerülheti ki; hiszen már közösségenbelüli tapasztalás minőségében is viszonylagos; hasonlóképpen szükségszerűen viszonylagos minden leíró kijelentés és viszonylagos minden elképzelhető következtetés is, a deduktív és az induktív egyaránt. Hogy is teremhetnének a gondolkodás fáján más mint viszonylagos igazságok? És mégis, a mindennap embere nem értelem nélkül való; övé a τὸ καθόλου (az általános), és az állat nélkülözi ezt a tehetséget; ennek következtében az ember birtokolja a nyelvet, a leírás és a következtetés képességét; felveti az igazság problémáit; ellenőriz, érvel és észszerűen dönt. De vajon az igazság teljes fogalmának van-e önmagában értelme? Nem a bölcselet kitalálása-e, mint ahogy a magánvaló lényegnek hozzátartozó fogalma az? És mégis, az igazság fogalma nem feltételezés, nem kitalálás, amely nélkül ellehetnénk és amelynek nem volna semmi jelentése, hanem olyan találmány, amely az embert magasabb szintre viszi fel, vagy legalább is hivatva van olyan síkra emelni, amelyen az emberi élet új történeti kiterjedéssel gazdagodik és ebben a kiterjedésben az új fogalom, az igazság, az entelecheia szerepét játssza; jelzi a számára előírt bölcseleti vagy tudományos folyamatot, jelzi egy újfajta tudományos gondolkodás módszertani elvét.

« Igaz » önmagában véve annyit tesz, mint « tárgyilagos » (objektív), legalábbis abban az értelemben, amelyben a számoló és mérő (exakt) tudományok a tárgyilagost (objektívet) szembeállítják az alanyival (szubjektívvel); szubjektíven értve azt, ami az objektívnek csak jelzésül szolgál, vagy amiben az objektívnek csak meg kell jelennie; így a szubjektív az objektívnek egyszerű jelensége, és a feladat az, hogy

elválasszuk az objektívet a jelenségektől, hogy felismerjük bennük és objektív fogalmakban és igazságokban meghatározzuk.

De soha még nem vizsgálták meg módszeresen, mit jelent ilyen feladatot kitűzni és előzetes feltételeit kidolgozni, ennélfogva egy általános módszertan előzetes feltételeit sem vizsgálták meg; sőt még ezeknek a szavaknak jelentését sem elemezték oly tudományos módon, amely a gondolkodás végső felelősségét vállalta volna. Ez annyira igaz, hogy nem látták meg világosan, hogy a tárgyilagosságnak a természettudományokban használatos fogalma — a természettudományok feladataihoz és módszereihez fűződő jelentés — alapjában különbözik attól a jelentéstől, amelyben a szellemtudományok használják a tárgyilagosság szót. Ez áll mind az úgynevezett konkrét szellemtudományokra, mind a lélektanra. Megpróbálták ugyan a lélektannak ugyanazt a tárgyilagosságot tulajdonítani mint a természettannak; és éppen e követelés miatt vált teljesen lehetetlenné, — a szó teljes és hiteles értelmében, — lélektant teremteni. Valóban, mihelyt a lélekről van szó, az alanyiságról mint egyéni alanyiságról, mint elszigetelt emberről és elszigetelt életről, vagy mint egy történetbe és egy közösségbe beleszőtt társadalmi szubjektivitásról a szó legátfogóbb értelmében; az ilyen szubjektivitásnak a természettudományok tárgyilagosságát tulajdonítani merőben abszurd, lehetetlen.

Íme, ez végső értelme a szemrehányásnak, amely minden idők bölcseletét megilleti — kivéve az idealista bölcseletet, amelynek volt, bár hiányos, módszertana: a bölcseletnek nem sikerült legyőznie a « naturalista objektívizmust », amely kezdetei óta természetes kísértője volt és maradt.

Mint mondtuk, egyedül az idealizmus igyekezett, éspedig minden formájában, a szubjektívet, mint szubjektívet megragadni; csak ez ismerte fel, hogy a világ az alanynak és az alanyok közösségének soha sincs adva másképpen, mint oly világként, mely nekik viszonylagos, alanyi érvényességet jelent, adva egy esetről esetre változó tapasztalástartalom függvényeként, mint olyan világ, mely az alanyiságban és az alanyiságból kiindulva a jelentésnek mindig új meg új alakulatait fogadja magába. Egyedül az idealizmus ismerte fel, hogy a parancsolóan kínálkozó meggyőződést, mely szerint az egy és ugyanazon világ alanyilag változó módon vázolja fel magát, az alanyiság tisztán megokolja; de ennek az alanyiságnak értelme, azaz maga a világ, a valóságosan létező világ, sohasem ér túl az alanyiságon, mely ezt a jelentést kifejti. De az idealizmus mindig túl gyorsan tört előre az elméletek útján; nevezetesen objektivista jellegű kimondatlan feltevésektől sohasem tudott megszabadulni; vagy pedig spekulatív hajlamának megfelelően elmulasztotta konkrét és elemző formában vizsgálat tárgyává

tenni a működésben lévő alanyiságot, szubjektivitást, azt, amely egy működésben levő jelenségvilágnak, a fenomének világának az intuíció síkján értéket ad. Ámde ez a vizsgálat tárgyává való tétel, helyesen felfogva, nem más mint a fenomenológiai visszavezetés, redukció művelete és ez az út vezet a transzcendentális fenomenológiához. Ez magyarázza meg mellesleg, miért nevezem én transzcendentálisnak a fenomenológiát, melyet felépítettem és miért beszélek benne transzcendentális alanyiságról. Valóban, ha Kant észszerű bírálatával a régi szónak új értelmet adott, bátran elfogadhatjuk, hogy közelebbről nézve a dolgokat, a Berkeleytől és Humetól teljesen különböző stílusú idealizmus, csakúgy mint az idealizmus általában, ugyanazon a témakörön belül alkot és ott csak másképpen irányzott kérdéseket tesz fel.

Az értelem sajátos eleme az embernek, mint olyan lénynek, melynek élete személyes tevékenységekben és szokásokban fejeződik ki. Ez az élet, személyes szögből nézve, állandó keletkezés, melyet a fejlődés állandó szándékoltsága sző át. Ami ennek az életnek folyamán alakulófélben van, az maga a személy. Léte állandó alakulás. Adva lévén az egymáshozrendeltség, a kölcsönhatás viszonya, amely az elszigetelt személyes lényt és a közösségi rendbe tartozó személyes lényt egyesíti, ezt a megállapítást mindkettőre alkalmazhatjuk, mind az emberre, mind azokra az emberi szférákra, amelyek az embereket egyesítik.

Az igazán emberi személyes élet a tudatosulás és a személyes felelősség különböző fokain bontakozik ki, kezdve a már eszmélkedő természetű, de még összefüggéstelen, alkalomszerű cselekedeteken, fel egészen az egyetemes tudatosításig és felelősség-vállalásig: ezen a szinten az öntudat megragadja az *autonómia eszméjét,* azt, hogy önkéntes elhatározással személyes életünk egész körét alávetjük egy, az önmagunkért vállalt egyetemes felelősség törvényét követő élet szintétikus egységének. Ezzel kapcsolatos az elhatározás, hogy igaz, szabad, öncélú énné formáljuk magunkat, szóval megvalósítsuk a velünkszületett értelmet, célbavigyük az önmagához hű ember erőfeszítését, hogy mint észlény azonos maradhasson önmagával. Mindebben az az elválaszthatatlan összetartozás folytatódik, amelyben az egyéni személy és a közösség állanak egymással, minden érdekük vonalán fennálló közvetlen és közvetett szolidaritásuk folytán: szolidárisak egyetértésben és viszályban, szolidárisak azáltal, hogy az elszigetelt személy az értelmet csak mint közösségben élő személy értelmét valósíthatja meg (és viszont).

A tudomány, mely egyetemes és cáfolhatatlan alapon áll és amely aztán maga is alkot ilyen alapot, ekképpen szükségszerűen a legmagasabbrendű emberi tevékenységgé válik: mint már mondottam, szerepe az emberiséget arra képesíteni, hogy fejlődésében a személyes öncélúság,

az egyetemesen kisugárzó emberi autonómia síkját érje el. Íme, ez az eszme: az eszme, amely kiváltja az életadó, a legfelsőbbfokú emberiességből sugárzó erőt.

A bölcselet ekképpen egészében nem egyéb mint az észszerűség, mely más-más formát ölt aszerint, hogy milyen síkon bontakozik ki a szándék és a teljesülés; *a bölcselet maga a rácio, önmagának megvilágítására irányuló szakadatlan mozgásában,* kezdve a bölcseletnek első betörésén egy emberiségbe, melynek világában addig az értelem, noha veleszületett, önmagát semmiképpen nem tudta megközelíteni és amely ezért zavarba és sötétségbe süllyedt.

A görög bölcselet kezdeti szakaszában a hajnalhoz hasonlatos; pirkadó ege sugározza szét az első ismeretelméleti gondolatot, amely abban, ami «van», az egészet, a létező világot látja. Majd, szorosan az első gondolat nyomában járva, a látásmód szubjektív megfordulásával, megteszi az amazzal összetartozó felfedezést, hogy az ember, akit régóta ismerünk, a világnak alanya, hogy az ember ilyen alany, noha egyúttal az emberiségben élő ember is, vonatkozásban a lét egészével és értelme magvában, vonatkozásban önmagával. Ha a bölcselet történetét olyan egészen külsőséges történeti adattudással kezeljük, amelyet a világban élő emberek és bölcseletek csak mint elméleti képletek, mint állításrendszerek érdekelnek, akkor a bölcselet története csak a kultúra egy formája más formák között; ha kívülről szemléli e történet mozzanatainak színehagyott sorát (melyet fejlődésnek nevez: *lucus a non lucendo*), a bölcselet története oksági folyamat lesz, mely a világban, e világ térbeli és időbeli összefüggésében játszódik le.

Belülről nézve azonban ez a történet harc, melyet a bölcselkedők nemzedékei, a szellemi fejlődés hordozói, egy szellemi közösségben élve és megélve harcolnak; állandó harca a «felébresztett» értelemnek, amely önmagához vágyik eljutni, saját megértését óhajtja elérni, meg akarva valósítani egy értelmet, mely nemcsak önmagát értené meg konkréten, hanem egy világot is, amely egyetemes és teljes igazságában kétségtelenül létezik.

A bölcselet, a tudomány minden formájában észszerű: tautológia ezt kijelenteni. De mindenhol úton is van egy magasabbrendű észszerűség felé; az észszerűség felé, amely saját elégtelenségét és viszonylagosságát szakadatlanul felfedezi, de amelyet saját erőfeszítése odavisz, akarata arra serkent, hogy az igazi és teljes észszerűségnek helye a végtelenség és hogy tényleg szükségszerűen úton van; de felfedezi azt is, hogy létezik ezen az úton egy véges forma, mely azonban ugyanakkor egy újfajtájú végtelenséget és viszonylagosságot teremt meg. Ez a folyamat megfelel a felfedezés két különböző módjának, amelyek kezdetükkel és fejlődésükkel történetileg két különböző korszakot jeleznek.

Az első korszakban felfedezik a feltétlen érvényesség követelményét — és először követelik teljes világossággal és erős akarattal: felfedezi egy egyéniség, aki elszigetelten áll a történelemben, Descartes; az újkor történelmi korszakát ő vezeti be. Hanem az ő felfedezése az idő folyamán szertefoszlik, fonák elméletekbe torzul, noha viszonylagos termékenységét minden tévedésen át is megőrzi a befolyás által, amelyet a racionalizmusból kinövő apriorisztikus és tapasztalati tudományokra gyakorol. E bölcselet elégtelenségének tudata felébreszti a szenzualista (mindent az érzéki benyomásokra visszavezető) és végül (Hume-mal) szkeptikus (kételkedő) visszahatáson kívül a kanti és az abból származó transzcendentalista bölcseletek visszahatását: azonban az eredeti, a feltétlen érvényesség követelményéből eredő transzcendentális indíték a transzcendentális bölcseletben támad fel.

A történeti mozgalmak árapálya, a tapasztalati szenzualizmus és a szkepticizmus új megerősödése, a racionalizmus megerősödése a régi tudományos szellem stílusában, a német idealizmus és az általa keltett visszahatás: ez az egész történeti folyamat jellemzi az első korszakot, mely a « modern idők » összességét öleli fel.

A második korszak új kezdetből indul ki, melyet a descartesi felfedezés — feltétlen érvényesség alapvető követelményének — újrafelvétele jelez. Ugyanakkor a történeti helyzet változásai (köztük az első korszaknak és mérföldköveinek, a bölcseleti rendszereknek döntő fejlődése) új indító erőket ébresztenek; a feltétlen érvényesség hiteles és elidegeníthetetlen értelmét új, elmélyített és gyökeres vizsgálat alá fogják (az « apodikticitás » mint alapvető probléma); megpróbálják kidolgozni az igazi módszert, mely egy apodiktikusan megalapozott és apodiktikusan eljáró bölcseletnek megfelel. Ezáltal felfedezik a gyökeres ellentétet, amely fennforog a közönségesen feltétlenül érvényesnek nevezett ismeret és amaz ismeret között, amely a transzcendentális megértés síkján e bölcseletnek egész őstalaját és ősmódszerét szolgáltatja. Pontosan itt kezdődik egy bölcselet, amelyben a bölcselkedő Én önmagának legmélyebb és legegyetemesebb megértéséhez érkezik el; ez az Én beléérti, implikálja feltétlen (apodiktikus) önmagáért-létébe alanytársait és minden lehetséges bölcselőtársát is; így fedeződik fel az abszolút alanyköziség, mely a világban a teljes emberiség formájában objektiválódik, ölt alakot, az alanyköziségen értve azt a környezetet, melynek kebelében az értelem vég nélkül haladhat előre aszerint, amint az önmaga megértésének fénye elhomályosul, felragyog vagy eltolódik. Így fedeződnek fel az abszolút (és a szó végső értelmében transzcendentális) alanyiság szükséges és egyszersmind konkrét ontológiai módozatai, feltárulva egy transzcendentális életben, melyben « a világ építése » állandóan végbemegy; ezzel az alanyisággal összetartozóan újra felfedeződik

a «létező világ»; annak létjelentése transzcendentális alkatában új jelentést kölcsönöz annak, amit az eszmélkedés korábbi szakaszaiban világnak, a világ valóságának, világismeretnek szoktak nevezni. Ámde ez a felfedezés következményekkel járt az emberi létezés mezején is a téridő módozatával eleve megadott világban, abban a létezésben, amely által az önmagát meghaladó transzcendentális alanyiság, annak léte és élete testet ölt: szóval az olyan emberben, aki elér önmagának végső megértéséhez, felfedezi, hogy saját lényéért felelős, úgy fogja fel önmagát *mint a föltétlenség jelében életre hivatott lényt*. De akkor már nemcsak arról az elvont feltétlenségről van szó, mely azt mozgatja, amit tudománynak szoktunk nevezni: ez az élet arra hivatott, hogy konkrét létezésének összességét egy feltétlen szabadság jelében megvalosítsa és a létezést egy oly feltétlen értelem színvonalára emelje, amelyet egész tevékeny élete folyamán megtartana; mert ez az értelem alkotja emberségét. Ezt egyszer úgy fejezték ki, hogy a feladat: önmagunkat racionálisan megérteni, belátva, hogy észszerűnek lenni annyi, mint akarni észszerűnek lenni; hogy ez az, ami az életnek és az értelemre irányított erőfeszítésnek végtelen kiterjedést ad; hogy az értelem mutatja meg, merre tart legbelső lényében az ember mint ember (s ez, csak ez elégítheti ki, csak ez teheti «boldoggá»); hogy az értelem nem szenvedheti, hogy «elméleti», «gyakorlati», «esztétikai» vagy bárminő más értelmekre osszák; hogy embernek lenni annyi mint teleológiai, a cél felől meghatározott értelemben lenni — hogy kelljen lennünk — és hogy ez a teleológia uralkodik az én minden cselekvésén, minden szándékán; hogy ez a feltétlen telosz (cél) magunk megértésének segítségével mindenütt felismerhető és, hogy ezt a teloszt önmagunk gyökeres megértésével megérteni pontosan annyi, mint önmagunkat *a priori* elvek szerint megérteni: megérteni önmagunkat a bölcselet stílusa szerint.

(Edmund Husserl. «La philosophie comme prise en conscience de l'humanité». *Deucalion*. 1948)

IV. - A LÉTEZÉS BÖLCSELŐI

A hegeli rendszer az egyetemes értelem diadala volt, amellyel látszólag már semmitsem lehetett szembehelyezni: a szellem volt a létezés, a teljesség és a szabadság. Kierkegaard életműve az egyén tiltakozása az értelem igényei ellen.

Az egyén tudja, hogy az értelemnek mindenre van felelete, tudja, hogy az jelöli ki az ő helyét a valóság egészében és hogy még az ő tiltakozása is az értelemben és az értelem által történik. De az egyén, aki

létezik és alanyiságában érzi, hogy létezik, nem viselheti el ezt a legfőbb. hideg elvontságot; ezért megvédi ellene azt, amit *szabadságnak* érez. Ha a tárgyilagos rendszer kimutatja, hogy ő, az egyén, csak kis kerék egy gépezetben, akkor azt a rendszert vissza kell utasítania. A rendszert megcáfolni próbálni azonban annyi volna, mint a rendszerbe belemenni: eleve tagadni kell, hogy a bizonyítás érdekes lehetne, fel kell lázadni a nyilvánvalóságok, evidenciák ellen.

A szubjektivizmus nem vezethető vissza semmi másra, kigúnyolja a fogalmi épületeket, tudja, mit érnek azok, hiszen csak ő általa érnek valamit. Az érző, hívő, *létező* egyént a fogalmak nem ragadhatják meg; az észszerű megismerés képtelen megérteni a létet, mely számára mintegy határfogalom a kifürkészhető látóhatárán. És mégis, a létezés az, ami az embert mindenekelőtt érdekli. Megérti, hogy mi ő, megérti, hogy ő *önmaga* egy szubjektumban, amely forrás, feszültség és terv; önmaga, aki távol attól, hogy önmagában bezárulna, felnyílás a transzcendens felé, személyes lendület a másik valaki, az érték, a fény vagy a sötétség Istene irányában. A szubjektív igazság ennélfogva mélyebb az észszerű bizonyítéknál, mert a szubjektív, alanyi igazság megpróbáltatás, élményszerű élet, létezés, amely keresi és akarja önmagát.

Az elvont, az általános: íme az egyén ellensége, benne az egyén a bizonyítékok örvényébe fullad, elveszti az erős és izzó életet; az « alanyi gondolkodó » az ellentmondásban és a paradoxonban él — de persze belőlük él. A hit az észszerűnél nem alább és nem feljebbvaló. Túlhaladja az észszerűt; nem oldja fel az ellentmondásokat: bennük lakik; nem retten vissza a képtelenségtől: elfogadja azt és ezzel minden szükségszerűség láncát ledobja.

Az exisztenciális intuíciótól, amelyet itt leírtunk, hosszú az út egy Heidegger ontológiai gondolatépületeihez. Mindazonáltal az egyéni, az alanyiság, a közvetlen elsősége valamennyi exisztenciális bölcseletnek közös eleme. Igen, de... voltaképp ki az exisztencialista? Hol kezdődik és hol végződik a mozgalom, amelyet ezen a néven ismerünk? Mi újat hoz valóban? Elvégre a « lét » az, amiről minden bölcselő beszél.

A felelet nem könnyű. Egy abszurd divat összemosta a keréknyomokat, egy bomlott fecsegés elhomályosította a már amúgyis habozó meghatározásokat. Hogy kerítsük be az ezerarcú szörnyeteget? Emmanuel Mounier szerint (« Introduction aux existentialistes », « Bevezetés az exisztencialistákhoz »), az exisztencialista törzsfa első mesterei Szokratesz, Szent Ágoston, a sztoikusok; gyökerei Pascalban futnak össze, belőle nő ki a törzs, mely Kierkegaardot ábrázolja. A fa csúcsán három ág terebélyesedik: az egyik jelképezi Nietzschét, Heideggert, Sartret; egy másik, nagyon sokágú törzsön ülnek a vallásos gondolkodók, úgymint Chestov, Szolovjev, Berdjájev, Karl Barth, Blondel Gabriel Marcel;

ismét mások, mint Bergson és Scheler, a vallásos bölcselet peremén találhatók. Egy harmadik ág, a második tőszomszédságában, Jasperst jelképezi. A kettő között sarjadt ki a perszonalista mozgalom gallya. A három ág törzsén ott van a fenomenológia, amely, úgy látszik, az exisztenciális kincsek kibányászásának alkalmas eszköze.

Félő, hogy ez az ábrázolás, bár az exisztencializmus különböző formáit kényelmesen felidézi, túlságosan határozatlan képet ad körvonalairól és az egyes tanok viszonyát meghamisítja. Nem fejezi ki a fenomenológia és az exisztencializmus közti kötelék bonyolult természetét. Bergsonnak és Blondelnek sem témájukban, sem hangjukban nincs olyan elem, ami őket a jelen exisztencialista mozgalmaihoz hozná közel. És az exisztencialista érzékenység megteremtésében talán nagyobb része van Dosztojevszkijnek, a regényírónak, mint Szolovjevnek, a bölcselőnek.

Többre mennénk-e, ha az exisztencialista témákat elemeznők? Mounier ezt a nyolcat sorolja fel: az ember az esetlegességében; az értelem tehetetlensége; az emberi lény felbuzdulása (a tervezésben); az emberi lény esendősége (a rettegésben); a halál elválasztó, végleges és sürgős volta; a magányosság; a titok és a semmi. De nem túl banálisak ezek a témák, mégha drámai szókinccsel fejezzük is ki őket? És valóban az exisztencializmus akkor mutatja egyik legcsábítóbb és legveszedelmesebb arculatát, amikor az ontológiai elvontságot szenvedélyes és vallásos megéltséggel köti össze. Nem szólva a « rettegésről », a « bukásról », a « halálról », a « hitelesség » szo például, melyet a bölcseletben addig alig használtak, metafizikai összefüggésben való megjelenésének tényétől új, erősebb hangzást kap. Ezelőtt egy igaz megismerésen nyugvó igaz életről beszéltünk: ma « hiteles » létről. És itt ugyebár kétségtelenül nem ugyanarról a dologról van szó: ez a lét egy szabad lényé, a maga véges voltában, egy-világba-vetettségében, olyan lényé, amelynek itt önmagát fel kell fedeznie. Mindazonáltal meg kell vallanunk, hogy ez a nyelvezet romantikus vajákosságokat takar. Nem egykönnyen szabadulunk az « elhatározott döntés » erős költői hatásától.

Ez bizonyára nem ennek a bölcseletnek lényege, és másfelől Hegelnek ugyanolyan nagy része van az elvontnak érzékletessé válásában, mint ellenlábasának, Kierkegaardnak. Mi tehát az exisztencializmus legelső tétele? Sartre « ateistának » mutatkozik be és szembefordul Gabriel Marcel és Karl Jaspers keresztény exisztencializmusával. Hanem ez a megkülönböztetés aligha kielégítő, mert az ateizmus nem bölcselet és nem is lehet az. Azonban Sartre mindezekben a gondolkodókban felfedez közös jelleget: náluk a *létezés megelőzi a lényeget,* az exisztencia az esszenciát. Az ember nem meghatározható lény, önönmagát kell meghatároznia. *Az ember olyan, amilyenné magát alakítja.* A bölcselet alapvető, vagy legalábbis legelső fogalma szükségképpen az emberi

létezés, nem pedig az emberi *természet;* persze világosan ki kell mondani, hogy az ember *nem olyan,* mint a dolog és nem olyan mint Isten. Az ő létezése *lényegében* végesség, tényszerűség. Ez a végesség már nem a kanti ember végessége, aki meghatározott az egyetemes és az örök felől és az egyetemes gondolata által. Az exisztencialistáknál az emberi lényeget a *véges lényként* való létezés *ténye* jelenti. A tényszerűség — a világon levés — nem másodlagos esemény, amely az ember adott *természetéhez* még hozzájárul, nem az, mert azt valamiképpen megelőzi és eredendőbb annál, amivé az ember önmagát ki fogja fejleszteni Tehát nem végessége ellenére, hanem *éppen végessége folytán* van az embernek útja a létezéshez: ő az a lény, amelyben a létezés megnyilatkozhatik. Éppen véges voltában képes az igazságra és végeredményben a szabadságra is, (amely csak egy véges helyzetben és ama helyzet számára szabadság). Az ember mint tényszerűség lesz lehetőséggé, tervvé, történetiséggé. Mindezeket a kifejezéseket az alany létére kell alkalmazni: az ember nem birtokolja lehetőségeit, *ő maga a* lehetőség; nem birtokolja tervét, *ő maga a* terv, *ő maga a* történetiség, alanya és nemcsak tárgya a történelemnek.

A létezés bölcseleteiben két irányt különböztetünk meg. Ezek:

1. Heidegger, Sartre és Merleau-Ponty *exisztencializmusa,* akiknél a fenomenológia egy vagy más formában meghatározó szerepet játszott;

2. az *exisztenciális bölcselet,* az első iránynál sokkal többfajtájú, gyakran vallásos és a közvetlennel (a hittel vagy az érzéssel) foglalkozó; példái gyanánt Karl Jaspers-szel, Léon Chestovval és Jean Wahllal foglalkozunk.

1 — Az exisztencializmus

MARTIN HEIDEGGER bölcseletének kiindulópontja az ittlét, a «Dasein» elemzésében rejlik. E német bölcselőnek a «Dasein» jelenti az ember létezési módját;; a létezők között egyedül ő azonos a létezés megértésével, a létezés megnyilatkozásával. A Dasein alapvető vonatkozásban áll a létezéssel: létezni annyi, mint létezve megérteni, és ennek a bennünkélő megértésnek kifejezése (a bennfoglalt kifejtése) a bölcselet.

Az ember lénye tehát kiváltságos, mert az ember az a levő, aki önmagát kérdés tárgyává teszi, aki önmagát alakítván, nem: a lenni, hanem a *lehetni,* a lehetőség (a képesség, a választás értelmében). «A Dasein lényege létezésében van».

Mit mutat a Dasein elemzése? Mindenekelőtt azt, hogy lényegében

a világban-létel: a világ és Dasein belső vonatkozásban állanak egymással (a Daseint a világon kívül elgondolni teljesen értelmetlen volna). Ezt a világon-kívül-lételt « transzcendenciaként » is le lehet írni, más szoval az önmagában záruló létezés saját fonákján ellenkezőleg kitárulkozás a más-mint-én felé, « nyílás » arra, ami nem ő; és ez csak megismétli, hogy a Dasein nem « van », hanem a Dasein « saját lehetőségeivel » vagy pedig a létezésre valo tervvel azonos. óvakodjunk a letezés megértésében megismerési aktust látni, a magunk előtt kiterített, elvont lehetőségek szemlélését; olyan megragadásról van itt szó, mely minden fogalmasításon túl megy végbe, mely eredetibb és alapvetőbb az ismeretnél; lehetőségről, mely a létezés teljesítményében él.

Ám a Dasein-nak ezeket a leíró jellegeit igazában csak az ember lényegbeli végessége világítja meg. Az ember a világba hajítottnak leli magát. önmagának tényként adva van; lehetőségei végesek: számára a halál nem kívülről jövő véletlen, hanem állapotához lényegszerűen hozzátartozik.

Nem csodálnivaló, hogy itt újra találkozunk a vallásos fogalmakkal, például a « bukással »: a mindennap valóságában az ember az « általános alany » névtelenségében él, szórakozottan, « elszórva » a közönséges feladatokba, melyek eltakarják előle lényét, nem-hitelesen él, nem önmaga. Ez a nem-hitelesbe való bukás azonban nem helyrehozhatatlan, es nevezetesen a rettegés, amely a banális világ egész fontosságát a semmiben villóztatja fel, a semmitől való rettegés felbukkantja előttünk létezésünk tényszerűségét és leleplezi az embert önmaga előtt.

Azt is mondhatjuk, hogy az ember a gond prédája, hogy tépelődik saját létezésén, amikor magát a-létbe-hajítottnak fogja fel és ugyanakkor azonosnak érzi magát a tervvel, hogy létezzék (vagy hogy önmaga legyen). És itt csillan fel az emberi létezés alapja: az ember — gond, mivelhogy az ember: időbeliség. Az idő a jelen, a múlt és a jövő többesszámú egysége, három mozzanaté, melyek kizárják egymást és mégis oldhatatlanul össze vannak kötve egy és ugyanazon megérkezésben, amely a jövővel kezdődik (abban a tényben, hogy önmagunk felé jövünk, hogy « még lehet »).

A tudomány a tárgyat szólaltatja meg (amely önmaga megmutatja, micsoda), a metafizika ellenkezőleg azt teszi kérdés tárgyává, aki kérdez; valóban kérdés, hogy van-e. A semmi nem jelent semmit a tudománynak, mely a tárgyat vallatja, míg a bölcselet szemében a semmi az, ami lehetővé teszi a létnek, hogy lelepleződjék. Az emberi lény az a lény, amely számára a kérdés: « Miért van lét, miért nincs semmisem? » feltehető.

Itt adjuk első és utolsó lapjait Heidegger egy kis könyvének, melynek címe:

MI A METAFIZIKA?

Mi is az a metafizika? Ez a kérdés azt a várakozást kelti, hogy itt a metafizikáról fogunk értekezni. De erről lemondunk. Ehelyett egy szabatos metafizikai kérdést fogunk megvitatni. Ezt az eljárást választva, közvetlenül a metafizikába lépünk be. Csak ezzel az eljárással adjuk meg a metafizikának a megfelelő lehetőséget, hogy önmagát bemutassa. Tervünk legelőször is egy metafizikai kérdést *kifejteni;* azután megkíséreljük a kérdést *kidolgozni* és végül megadjuk rá a *feleletet.*

EGY METAFIZIKAI KÉRDÉS KIFEJTÉSE

A «józan ész» szempontjából a böleselet, Hegel szerint, «maga a világ, de visszájáról». Következésképpen, kezdeményezésünk sajátos jellege megkívánja, hogy előzőleg világosan kijelöljük, hogy mi az. Ez a jelleg a metafizikai kikérdezés kettős természetéből ered.

Egyrészről, minden metafizikai kérdés mindenkor magában foglalja a metafizikai problematika *egészét.* Minden alkalommal magával ezzel az *egésszel* esik egybe. *De akkor* semmiféle metafizikai kérdést nem lehet feltenni anélkül, hogy maga a kérdező — mint kérdező — ne legyen *belefoglalva* a kérdésbe, hogy *a kérdés őt magát magába ne foglalja.*

Ebből a következő figyelmeztetést vonjuk le: a metafizikai kérdés szükségképpen mindig összességében teendő fel; mindannyiszor mintegy a kérdező emberi valóság lényegi helyzetéből kell megszületnie. *Mi* vagyunk a kérdezők, *itt* és *most* kérdezünk, *önmagunkért.* Emberi valóságunkat — mint kutató közösségét, mint tanárokét és diákokét — a *megismerés* határozza meg. Micsoda lényeges dolog történik velünk, emberi valóságunk mélyén, ha a megismerés *szenvedélyünkké* válik?

Ismereteink tartományait nagy távolságok választják el egymástól. A mód, ahogy az egyik tudomány kezeli tárgyát, lényegében különbözik attól, ahogy a másik kezeli. Az így szétmorzsolódott tudományok sokaságának összefüggése ma már csak az egyetemek és fakultások technikai szervezetében létezik; ez a massza csak a specialisták gyakorlati céljában őrzött meg valamit értelméből. Viszont a tudományoknak lényeges alapjukban való gyökerezettsége egyszerűen meghalt.

És mégis, mindeme tudományok által, ha a célokat keressük, melyek igenis az övéik, *magával a létezővel* kerültünk viszonyba. Éppen a tudományok szempotjából egyik terület sem előzi meg *rangban* a másikat; a természet nem előzi meg a történetet és viszont. Nincs a tárgyak kezelésének oly módja, mely más módok felett állana. A matematikai megismerés nem szigorúbb jellegű, mint a történeti vagy a filológiai;

a matematikai megismerés csak «pontos» és a «pontosság» nem esik egybe a «szigorral». A történelemtől «pontosságot» követelni vétek volna a szigornak amaz eszméje ellen, mely a szellemtudományok sajátos jellege. *A világhoz való viszony*, mely minden tudományt mint olyant irányít, arra utalja őket, hogy magát a létezőt keressék, hogy azt oly vizsgálat és meghatározás tárgyává tegyék, mely feltárja alapjait, minden esetben ennek a létezőnek létmódozatához és tartalmának minőségéhez alkalmazkodva. Ami a tudományokban — eszméjük következtében — végbemegy: *mozgás az összes dolgok lényegének megközelítése felé.*

Ennek a világhoz fűződő jellemző viszonynak, amely maga a létező felé irányul, támasza és mintegy kalauza az a magatartás, melyet az emberi *létezés szabadon választ*. Persze, az ember általános, tudományelőtti vagy tudományon-kívüli magatartása szintén jelez egy bizonyos viszonyt a létezőhöz. De a tudomány kiváltságos jellege onnan származik, hogy elvből, kifejezetten és kizárólagosan az első és az utolsó szót magára a dologra hagyja. Minthogy a kérdésfeltevés, a meghatározás, az okok kifejtése ilyenformán a dolgok tiszta anyagszerűségéhez tartja magát, a létező előtt olyan meghódolás jön létre, mely igyekszik a létezőre magára bízni saját feltárásának feladatát. A kutatás és az elmélet szerepe ennélfogva: *szolgálni;* e *szolgálat* tökéletesítésének alapján nyugszik a tudománynak az a lehetősége, hogy *kalauz szerepét* játssza az emberi létezés összességében, ami, bár korlátok között, mégiscsak a kutatásnak az őt megillető szerepe. Azt a sajátos viszonyt, amelyben a tudomány áll a világgal, valamint az emberi magatartást, amellyel a világban kalauzkodik, ugyanecsak akkor foghatjuk fel tökéletesen, ha látjuk és megértjük, *mi történik* a tudománynak a világgal *így* fenntartott viszonyában. Az ember — létező más létezők közt — «tudományos kutatásokat folytat». Ami ebben a kutatásban végbemegy, nem kevesebb, mint egy embernek nevezett létező *betörése* a létező dolgok összességébe, éspedig oly módon, hogy a létező ebben a betörésben és a betörés által *mivoltában* és *milyenségében felnyílik.* Mindenekelőtt az ezt a felnyílást előidéző betörés az, amely, *saját* módozata szerint, önmaga elé állítja a létezőt.

Ez a hármas megjelenési forma — a világhoz való viszony, magatartás, betörés — *gyökerüktől fogva egységet alkotva, leegyszerüsíti* és láng módjára *lobbantja fel* az emberi *valóságot,* amely a tudományos létezésben *ölt testet.* Miután ilyen fényt vetettünk rája, ha *kifejezetten* tulajdonunkba vesszük ezt a tudományban testet öltött emberi valóságot, akkor *szükségképpen* ezt kell mondanunk:

Amihez a világhoz való viszony viszonyul, az *maga a létező* — és semmi más.

Amitől minden magatartás irányító vezetést nyer, az *maga a létező* — és semmi több.

Amivel, a betörés során, a kutató és szembeállító elemzés történik, az *maga a létező* — és azontúl semmi.

De, és ez figyelemreméltó, éppen amikor a kutató ember bizonyosságot szerez arról, ami *feltétlenül az övé*, éppen akkor beszél egy *másikról*. Amibe a kutatásnak be kell hatolnia, az egyszerűen, egyedül és kizárólag az, «ami van», és amellett, azonkívül, azontúl: *semmi*.

És hogy állunk ezzel a semmivel? Véletlen, hogy szinte magától értetődően ezt a szót használjuk? Szólásmód volna csak — és semmi más?

De miért kell törődnünk ezzel a semmivel? Éppen a tudomány veti el a Semmit, azt állítva, hogy az *tiszta negativum*. Mégis, mikor a Semmit így *elvetjük*, ezzel az elvetéssel egyszersmind nem *állítjuk-e?* De beszélhetünk-e állításról, mikor *semmitsem* állítunk? És nem bukunk-e mindezzel egyenesen egy puszta szócsata örvényébe? Nem éppen *most* kell-e a tudománynak visszaszereznie komolyságát és hidegvérét, hogy kizárólag csak azzal foglalkozzék, «ami van»? Mi más lehetne a Semmi a tudomány számára, mint borzalom és kiméra?

Ha a tudománynak igaza van, egy pont szilárdan megáll: s ez az, hogy a semmiről semmiféle tudást nem ígér. És végeredményben ez a Semmi szigorúan tudományos fogalma. Csak annyiban ismerjük, amennyiben semmitsem akarunk tudni róla, semmitsem erről a semmiről.

A tudomány nem akar tudni semmit a Semmiről. De éppen ilyen bizonyos ez is: éppen ott, ahol a maga sajátos lényegét óhajtja kifejezni, hívja segítségül a Semmit. Éppen arra támaszt igényt, amit visszavet. Leleplezi, hogy lényeges valóságában valami nem *cseng össze*. Vajon mi az?

Tényleges létezésünkön — mint egy a tudományos kutatás meghatározta létezésen — elmélkedve, egy heves *összeütközés* kellős közepébe pottyantunk. Ebből az összeütközésből már kifejlődött egy kérdés: csak a kellő szavakkal kell még kifejezni:

MI A SEMMI?

Ha igaz, hogy a létre, mint létre vonatkozó kérdésfeltevés a metafizika átfogó problémája, akkor a Semmit illető kérdés olyan természetűnek bizonyul, hogy a metafizika összességét írja körül. Ugyanakkor a Semmi kérdése át is szeli a metafizika egész körét, amennyiben szembeállít bennünket a *tagadás eredetének* problémájával, szóval alapjában arra kényszerít, hogy eldöntsük a logika metafizikán belüli törvényes szuverénitásának kérdését.

Így aztán az *ex nihilo nihil fit* (semmiből nem lesz semmi) régi tétele új értelmet kap, oly értelmet, mely *magának a létnek problémáját* érinti, és a régi tételt most így kell fogalmazni: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (a semmiből lesz minden lévő, mint lévő.) Egyedül emberi valóságának semmiségében érkezik el a létező összességében önmagához, feltétlenül sajátos lehetősége, tehát egy véges módozat szerint. Ámde hogyha a Semmi metafizikai kérdés, hogyan foglalja magában kérdező emberi valóságunkat is? Emberi valóságunkat úgy jellemeztük, hogy azt lényegileg a *tudományos megismerés* határozza meg. Ha így meghatározott emberi valóságunk a Semmire vonatkozó kérdésfeltevésünkben benne foglaltatik, ez azért van, mert ilyen kérdésnek kényszerítő szükségességgel oda kell torkollnia, hogy az emberi valóság *kérdés tárgya* lesz.

Az emberi valóság, amely a tudományt megvalósítja, egyszerűségét és éles szabatosságát annak a ténynek köszöni, hogy *magára a létezőre* és egyedül csak arra vonatkozik. A tudomány fölényes mozdulattal szívesen elhárítaná magától a Semmit. De most, a Semmire vonatkozó vizsgálódásunk után nyilvánvalóvá lett, hogy ez az emberi valóság, mely a tudományt megvalósítja, *csak akkor lehetséges,* ha mostantól fogva a Semmi belsejébe kapaszkodik. Csak akkor érti meg magát mivoltában, ha *nem* veti vissza a Semmit. A hidegvér és a fölény, amiket a tudománynak tulajdonítanak, csak tréfa, ha a tudomány nem veszi komolyan a Semmit. És a tudomány egyedül csak azért tudja magát a létezőt kutatás tárgyává tenni, mert a Semmi láthatóvá vált. És csak amaz egyetlen feltétel alatt, hogy a metafizikából vezeti le létezését, hogy *belőle ex*-isztál, szentelheti magát a tudomány szakadatlanul lényeges feladatának, mely nem ismeretek gyűjtésében és osztályozásában, hanem abban áll, hogy mindig megújuló leleplezéssel feltárja a természet és a történelem *igazságának teljes térségét.*

Egyedül azért, mert az emberi valóság mélyén megismertük a Semmit, támadhat csak ránk a létező teljes *idegensége.* Egyedül akkor, ha ennek az idegenségnek érzése nyomasztja, ébred csak fel a létező és vonja magára a *csodálkozást.* És egyedül a csodálkozásnak — tehát a Semmi megnyilvánulásának — okából jelentkezik csak a «miért?». És egyedül azért, mert a miért mint miért lehetséges, *kérdezhetjük* csak meghatározott módon *az okokat és alapithatunk bármit is okokra.* Egyedül azért, mert kérdezni és okokra alapítani tudunk, van csak a *kutató* sorsa a mi *létezésünkre* bízva.

A Semmit illető kérdés *önmagunkat,* tehát a kérdezőket is kérdés tárgyává teszi. Ez metafizikai kérdés.

Az emberi valóság nem tarthatja fenn viszonyát a létezővel, ha nem marad bent a Semmiben. A létező túllépése *az emberi valóság*

lényegében történik meg. Ámde ez a túllépés *maga a metafizika.* Ez azt is magában foglalja, hogy a metafizika *komponálja,* (más elemekkel együtt alkotja) az « ember természetét ». A metafizika nem az iskolai bölcselet szaktudománya, sem pedig fantasztikus különcségek küzdőtere —a metafizika az *alapesemény, amely az emberi valóságot, amelynek alapja, emberi valóságként történteti.* (1)

Minthogy a metafizika igazsága ebben a feneketlen mélységben nyugszik, *közvetlen* szomszédja a lehetőség, mely szakadatlanul a legmélyebb tévedéssel leselkedik rá. Ezért nem ér fel semmiféle tudomány szigora a metafizika komolyságával. És ennélfogva a bölcseletet más mértékkel kell mérni, mint a tudomány eszméjét.

Ha, amint imént kifejtettük, egy csapással a Semmi kérdését is felvetettük, akkor nem kívülről fogtuk fel a metafizikát. És nem is « helyeztük magunkat át » a metafizikába. Hiszen nem is helyezhetnők magunkat át oda, mert attól fogva és azáltal, hogy vagyunk, *már mindig benne is vagyunk:* φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. (Plato: « Phaedra ») Abból a tényből, hogy az ember létezik, következik, hogy létezik a « filozofálás ».

A bölcselet — amit annak nevezünk — csak a metafizika útnakindítása, amely által az magához és *kifejtett* témáihoz hozzáfér. És a bölcselet csak azzal indul el, hogy saját létezésemet határozott módon az összességében vett emberi valóság alapvető lehetőségei közé *beiktatom.* E beiktatásnál ez a döntő: *először,* hogy a létezőt egészében beengedjük; *azután* hogy szabadjára engedjük magunkat a Semmiben, azaz felszabadítsuk magunkat a bálványképek uralma alól, amelyeket mindnyájan magunkban hordunk és amelyeknek közeléből mégis mindenki menekülni szeretne; *végül,* hogy átengedjük magunkat a függőben lévő állapot kilengéseinek, hogy szakadatlanul visszavezessenek bennünket a metafizika *alapvető* kérdésére, arra, amelyet maga a *Semmi* kínoz ki belőlünk:

Végeredményben miért van inkább a létező, mint semmi?

(Martin Heidegger. *Was ist Metaphysik?* Bonn, Cohen, 1929)

Az exisztencializmus mai képviselője Franciaországban tudvalevőleg **JEAN-PAUL SARTRE.**

A hely, melyet ez a volt gimnáziumi tanár korunk gondolkodásában elfoglal, meglehetősen kivételes. Ez az igazi bölcselő talán nem annyira

(1) Das Grundgeschehen... különösen fontosnak tartjuk itt, hogy ebben az esetben a « geschehen » főnévi igenevet ne az egyszerű « történik » fogalommal fordítsuk. Az a léttani fejlődés, amelyben egy emberi valóság megvalósítja a saját jelenlétét, az annak a történelmi eredetnek következtében lehetséges, amely alapja a történelmiségének

bolcseleti életművével hodított maganak kozonséget, mint inkabb irodalmi műveivel Ez a bolcselő, akinek tehetsége minden teren igen jelentős, eredeti regenyiro is (« Hányinger », « A Szabadság utja »), kitunő drámairo (« Zárt helyiség », « A Legyek », « Az Ördog és a Joisten ») mindig világosagyu kritikus (« Helyzetek »), aktiv folyoiratszerkesztő (« Les Temps modernes ») Francis Jeanson, legujabb magyarázoinak egyike « Sartre onmagáról » cimű konyve első soraiban irja: « Sartre kétsegkivül szindarabjaival lett igazán a kozonségé És valoban, ez életművenek legkonnyebben megkozelithető része Ebből természetesen nem kovetkezik, hogy ezt ertettek volna meg legjobban; de legalább sok embernek ismerősebb, mint esszei és szorosan vett bolcseleti irásai Ráadásul az az érdeme is megvan a drámaknak, hogy szinre hozzák és illusztralják a sartre-i temaknak majdnem egész korét » De, éppen mert bolcseletének szelleme hatja at szépirodalmi műveit éppenúgy mint kritikai elemzéseit, minden mas muvenek kulcsa végeredményben bolcseleti műveiben található meg Harminc vagy negyven éve egy gondolkodonak, — akkor ugy mondták, « mesternek », — új eszméi egy divatos egyetemi előadássorozat révén terjedtek el a kor levegőjében (ez volt Bergson esete) Megfigyelhető, hogy ma az eszmék inkabb olyképpen terjednek el a kozonségben, hogy szepirodalmi alkotásokban, cikkekben, füzetekben testesülnek meg, — divatokat keltve, áramlatokat teremtve a kozvéleményben, míg végül egy korszak érzekenységét befolyásolják. Lezárodott volna a « nagy tanarok » kora, a « tanarírók » kora kovetkezett volna el? Érdekes volna tudni azt is, hogy Sartre regényeinek vagy darabjainak sok rajongo hive, akik bolcseletéből úgyszolvan semmitsem ismernek, de dobaloznak az « exisztencializmus » szoval. voltaképpen mit értenek exisztencializmuson? Feleljenek meg erre a jovő szociológusai Az exisztencializmus mindenesetre az utolso haboru utan kikristalyositotta egy egesz intellektuális ifjusag vagyait — vagy csalódásait (egy kissé ugy, mint a szurrealizmus az 1914-1918-as haború utani nemzedeket) Az exisztencializmus az egész intellektualis — sőt félintellektuális — ifjuság szemeben képviselte azt, ami « uj » volt: nemcsak egy csomo kaprázatos eszmét, hanem elményt is, amelyet meg kellett élni Korjelenség, melynek divatja el fog tűnni — már eltűnőfelben is van —, de amit az eszmék történetének hozott, megmarad. és ezt akarjuk itt szemugyre venni

Miutan jelentékeny fenomenologiai tanulmanyokat tett kozzé a kepletesről és az emociórol, « A Lét és a Semmi » (« L'Être et le Néant ») cimű konyvében (1943) Sartre egy exisztencialista tant fejtett ki, mely eltávolodik Husserltől és Heideggerhez kozeledik Heideggertől kolcsonzi a « világban-létel » és a « tényszerűség » eszméit Azonban Sartre a szán-

dékoltság és a transzcendencia fenomenológiai, valamint a tényszerűség és az időben-élés exisztencialista fogalmait átöntötte és az « önmagában » és « önmagáért » kettőssége köré összpontosította.

« A Lét és a Semmi » nem lényegek puszta leírását adja, hanem ontológiát, a lét, tehát ama jelenség keresését, mely önmaga nem jelenség, nem tünemény, de minden feltárulás feltétele. A lét minden kérdésfeltevés előtt megvolt. Sartre megkülönbözteti az « önmagában » létet, amely egybeesik az « önmagá »-val (a tárgy, a halott ember, az elsüllyedt civilizáció), amely tele van önmagával, tömeges és zárt — az « önmagáért » léttől (a hagyományos bölcselet ezt tudatnak nevezte), ami az « önmagában »-nak felszökkenése és semmi egyéb; az a tény, hogy egy lény tudata rájön arra, hogy van egy lény, amely nem ő; az « önmagáért » nem éppen semmi, hanem a Semmi, amely az « önmagában létezés » öléből fakad. A tudat bevezeti a lényegbe a semmit, mert a tudat szabadság, mert saját magának Semmivé-tétele, mert tagadja elmúlt lényegét és önmagát a jövő irányában túlhaladja, transzcendálja. « Lenni, az önmagáért számára annyi, mint Semmivé tenni azt, ami: az ' önmagában '-t. » Innen az ember meghatározása: az ember az, ami nem ő és nem az, aki.

Azt hihetnők, hogy az ' önmagában ' és az ' önmagáért ' kettősségét kétségbe lehetne vonni — de ettől Sartre fenomenológiai leírásai nem lesznek kevésbé figyelemreméltók.

A « Lét és a Semmi »-ből itt a nézés elemzését idézzük, melyet Sartre a kívülem létező másik ember problémájával kapcsolatban vezet be. Meg akarja mutatni, hogy Hegel és Husserl leginkább csak úgy írták le az én viszonyát a másikhoz, mint az én tudatának egyik alkotó feltételét. Azonban Sartre szerint a másik inkább az én világom széthullásának egyik eleme. (Emlékezzünk a « Zárthely », « Huis Clos » mondására: « A pokol: a többiek. ») Az én úgy érzi, hogy *nézik*. Egy másik szabadság ítél meg engem tetszése szerint és ezt a lényt nem lehet az én saját lényemből levezetni. A másik lény szabadsága az enyémnek tagadása és viszont: nézni a másikat annyi, mint tárggyá tenni.

A most idézendő lapokat megelőzőkben Sartre kimutatta, hogy a nézés közvetítő, mely engem önmagamhoz küld vissza. Mi ennek a közvetítőnek a természete? Mit jelent az, hogy látnak engem?

VALAKI NÉZ: A MÁSIK EMBER LÉTEZÉSE

Képzeljük el, hogy féltékenység, érdek vagy perverzitás odáig juttatott, hogy fülemet egy ajtóra szorítom és bekukucskálok a kulcslyukon. Egyedül vagyok, önmagam nem állító (nem-thetikus) öntudatának síkján. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy nincs *én*, mely

öntudatomat lakná. Tehát semmi sincs, aminek cselekvéseimet minősítés végett jelenthetném. Ezek a tettek semmiképpen sem *ismertek*, de *én vagyok ők*, és egyedül e tény következtében, teljes igazolásukat önmagukban hordják. Én a dolgok tiszta tudata vagyok, és a dolgok önmagam mivoltának körébe zárva, kínálják nekem hatóerőiket feleletül saját lehetőségeim nem-állító tudatára. Ez azt jelenti, hogy az ajtó mögött egy látvány kínálkozik, mintegy azért hogy « lássam », egy beszélgetés, mintegy azért hogy « halljam ». Az ajtó és az ajtózár eszközök és ugyanakkor akadályok is; úgy kínálkoznak, mintha « óvatosan kellene bánni velük »; úgy tűnik, mintha a zárba « közelről és egy kicsit oldalról » kellene belenézni, stb. Ettől a ponttól fogva « azt teszem, amit tennem kell »: semmiféle transzcendens látás nem ruházza fel azt, amit teszek, az *adottság* jellegével, amelyről ítéletet lehetne mondani: tudatom cselekvéseimhez ragad, *azonos* cselekedeteimmel; azt, amit teszek, csak az elérendő célok irányítják, meg az eszközök, amiket használok. Magatartásom számára például semmiféle « külső » nem létezik, magatartásom egyszerűen viszonybaállítása az eszköznek (a kulcslyuknak) és az elérendő célnak (a látnivalónak), — egyszerűen mód arra, hogy elmerítsen a világban, hogy felitasson a dolgokkal, ahogy az itatós felissza a tintát, hogy az eszközök egy csoportja, mely egy célt szolgál, a világ hátteréről szintétikusan leváljon. Ez a rend az oksági rend fordítottja: az elérendő cél szervezi meg valamennyi őt megelőző mozzanatot; a cél szentesíti az eszközöket, önmagukban és a célon kívül az eszközök nem léteznek. Az összesség sem létezik másként, csak egy lehetőségeimet kifejező szabad tervvel való viszonyában: és éppen a féltékenység, mint lehetősége annak, hogy én *vagyok*, az, aki szervezi ezt az eszköz-csoportot, s rajta túlhaladva önmagát mindinkább megközelíti. De ezt a féltékenységet én nem *ismerem:* ez a féltékenység én *vagyok*. Csak az eszköz-lét világi összefüggése ismertethetné meg velem féltékenységemet, ha szemlélném ahelyett, hogy művelem. Ez a világban való együttes, kettős és fonák meghatározottságával — az ajtó mögött nincs *látnivaló*, ha nem vagyok féltékeny, de féltékenységem semmi, hacsak nem az az egy objektív téma, hogy *van* valami *latnivaló* az ajtó mögött — ez az, amit *helyzetnek* fogunk nevezni. Ez a helyzet egyszerre tükrözi számomra tényszerűségemet és szabadságomat; az engem körülvevő világ egy bizonyos szerkezete alkalmából, visszaadja nekem szabadságomat, szabadon elvégzendő feladatok formájában; nincs itt semmi kényszer, minthogy szabadságom csökkenti lehetőségeimet és ezzel összetartozóan a világ hatóerői csak jelzik és kínálják magukat. Ehhez képest nem is tudom magam igazán mint a helyzetben *levő* lényt meghatározni: mindenekelőtt azért nem, mert nincs önmagamról térrendszerre vonatkoztatott (pozicionális) tudatom; de azért sem, mert

én magam saját Semmi-m vagyok. Ebben az értelemben — mert az vagyok, aki nem vagyok és nem vagyok az, aki vagyok —, még mint azt az embert sem tudom igazában meghatározni magam, aki valóban arra készül, hogy az ajtón hallgatózzék, önmagamnak ez elől az ideiglenes meghatározása elől egész transzcendenciámmal elillanok; ez, mint láttuk, a rosszhiszeműség eredete; így nemcsak, hogy nem *ismerhetem* meg magamat, hanem lényem elillan előlem — noha ez a lényemtől való elillanás is *én vagyok* — és semmisem vagyok egészen; semmi sincs *jelen*, csak egy tiszta Semmi, mely körülvesz és kiugrat egy objektív együttest, amely leválik a világ hátteréről, egy reális rendszert, egy cél irányában mozgó eszközöket.

De most lépéseket hallok a folyosón: valaki néz. Mit jelent ez? Azt, hogy hirtelen lényemben érintett valami és hogy strukturáimban lényeges változások állnak be — oly változások, melyeket eszmélkedő *cogitom*mal megfoghatok és rögzíthetek.

Mindenekelőtt íme most már nem-eszmélkedő tudatom számára létezem mint *én*. Sőt éppen az énnek ezt a betörését írták le a leggyakrabban; azt írták: látom magamat, mert mások látnak. Ebben a formában ez nem egészen áll. De vegyük szemügyre a dolgot közelebbről: amikor az önmagáért magánosságában vált vizsgálatunk tárgyává, állíthattuk, hogy a nemeszmélkedő tudatot nem lakhatja az én: az én, mint tárgy csak az eszmélkedő tudat által adta meg önmagát. De íme az én kísérteni kezdi a nemeszmélkedő tudatot. De a nemeszmélkedő tudat a világ tudata. A nemeszmélkedő tudat számára tehát létezik az én, éspedig a világ tárgyainak síkján létezik; a szerep tehát, mely csak az eszmélkedő tudat szerepe volt: az én megjelenítése, most a nemeszmélkedő tudaté. Csak éppen hogy az eszmélkedő tudatnak az én *közvetlen* tárgya. A nemeszmélkedő tudat nem ragadja meg a személyt közvetlen módon, mint tárgyat: a személy csak *mint másnak tárgya* van jelen az öntudatban. Ez azt jelenti, hogy egy csapásra tudatom van önmagamról, amennyiben magamtól elillanok, de nem amennyiben saját semmiségemnek alapja vagyok, hanem amennyiben magamon kívül van alapom. Csak annyiban vagyok a magam számára, amennyiben tiszta visszasugárzás vagyok más számára. Mindazonáltal nem azt akarja ez mondani, hogy a másik tárgy és a tudatomban jelenlevő ego másodlagos struktúra, vagy a másik-ember-mint-tárgy egyik jelentése; a másik itt nem tárgy és nem is lehet az, amint ezt kimutattuk, anélkül, hogy ugyanakkor az én megszűnjék a-másik-számára-tárgy lenni és elpárologjon. Így nem célzom meg a másikat tárgy gyanánt, és saját Én-emet sem tűzöm ki célul önmagamnak, még csak üres szándékot sem irányíthatok a felé az Én felé, mint olyan tárgy felé, mely számomra ezidőszerint elérhetetlen; tényleg, egy Semmi szakadéka választja el tőlem, me-

lyet nem tudok feltölteni, mert csak annyiban férek hozzá, amennyiben *nem az én számomra létezik* és elvben *a másik* ember számára létezik: nem úgy célzom meg, hogy egy napon meg is adathatnék nekem, ellenkezőleg úgy, hogy tudom, hogy elvben menekül előlem és sohasem lesz az enyém. És mégis, *én vagyok ő*, nem hárítom el magamtól mint valami idegen képet, hanem úgy van jelen nálam mint egy *én*, aki *vagyok*, anélkül, hogy *ismerném*, mert a *szégyenkezésben* (és néha a büszkeségben) fedezem fel. A szégyenkezés vagy a büszkeség mutatják meg nekem a másik ember nézését és magamat mint a nézésnek célpontját — a szégyenkezés vagy a büszkeség az okai, hogy élem, bár érteni nem értem egy olyan ember helyzetét, akit néznek. Ámde a szégyenkezés, mint megjegyeztük, *önmagunk* szégyenkezése, felismerése annak, hogy én valóban az a tárgy vagyok, melyet az a másik néz és megítél. Csak szabadságomért érezhetek szégyenkezést, mert az elillan, hogy *adott* tárggyá váljék. Ilyenformán eredetileg a kötelék, mely nemeszmélkedő tudatomat a nézett ego-hoz fűzi, nem megismerés-kötelék, hanem létkötelék. Minden megismerésen túl, amivel bírhatok, az az én vagyok, amelyet egy másik ember ismer. És azzal az énnel, aki vagyok, olyan világban vagyok, melyet az a másik tőlem elidegenített; mert annak a másiknak a nézése átfogta az én lényemet és hozzátartozóan a falakat, az ajtót, a zárat is; mindezek a dolog-eszközök, amelyek között en vagyok, ama másik felé olyan arcot fordítanak, amelyet én elvben nem láthatok. Ekképpen saját Én-em vagyok a másik ember számára egy világ közepén, mely eltünedezik ama másik ember irányában. De előbb már belső vérzésnek neveztük az *én* világomnak a másik-ember-mint-tárgy felé való eltünedezését: azonban a vér tényleg megalvadt és összeállt a puszta tény által, hogy a *magam* világának tárgyává rögzítettem azt az idegent, aki felé elvérzőfélben volt az én világom; és így egy vércsepp sem ment veszendőbe, valamennyit felfogták, bekerítették, helyhez kötötték, bár mindez olyan lényben ment végbe, amelybe én nem tudok behatolni. Itt, ellenkezőleg, a kiszivárgásnak nincs vége, ami elveszik, a külső világban veszik el, a világ a világon kívülre folyik ki, és én magamon kívül helyezve, attól, hogy az a másik rámnézett, ebben a világban feloszló lényemen túli lénnyé lettem, oly világ közepette, amely egyszerre ez a világ és ezen a világon túl való világ is. Mily viszonyban élhetek ezzel a lénnyel, aki vagyok és akit számomra a szégyenkezés fedezett fel?

Mindenekelőtt, a lét viszonyában. Ez a lény én *vagyok*. Egy pillanatig sem gondolhatok arra, hogy ezt tagadjam. Szégyenkezésem maga a vallomás. Később, rosszhiszeműséggel élve, elálcázhatnám magam elől, de a rosszhiszeműség szintén vallomás volna, bevallás, mert kísérlet volna arra, hogy meneküljek a lény elől, aki én vagyok. De nem a

« lennem kell » vagy a « voltam » módozata szerint vagyok az a lény, aki vagyok: azt a lényt nem alapozom meg az ő lényében; bár közvetlenül meg nem teremthetem, azért cselekvéseimnek ez a kevésbé közvetett és szigorú hatása, úgy, amint árnyékom a földön, vagy képem a tükörben, saját mozdulataimmal kapcsolatban mozog. Ez a lény, aki vagyok, bizonyos határozatlanságot, előreláthatatlanságot őriz meg. És ezek az új jellemvonások nemcsak onnan erednek, hogy én azt a másikat nem *ismerhetem,* hanem onnan is, és főleg onnan, hogy az a másik szabad; vagy, hogy szabatosan fejezzem ki magamat, és az állítás tagjait felcseréljem, annak a másiknak szabadságát nekem leplezi annak a lénynek nyugtalanító határozatlansága, aki a másik szemében *én* vagyok. Ilyenformán az a lény nem az én lehetőségem, szabadságom körén belül nincs mindig róla szó: ellenkezőleg, az a lény szabadságom határa, az, ami szabadságom alatt van, abban az értelemben, ahogy mondani szokták: « a kártyák alatt »; teher, amely után meg sem fordulhatok, hogy megtudjam, mit is cipelek hátamon, sőt még súlyát sem érezhetem; ha pedig árnyékomhoz hasonlítanám, legfeljebb olyan árnyék lehetne, amely folyton mozgó és előreláthatatlan anyagú ernyőre vetül, úgy, hogy nincs a világnak táblázata, melynek alapján az ebből a mozgásból származó torzulásokat kiszámíthatnám. És mégis, az én lényemről van szó, nem pedig egy másik lény képéről: az én lényemről, ahogy azt az annak a másiknak szabadsága leképezi. Minden úgy történik, mintha olyan létkiterjedéssel bírnék, amelytől gyökeres Semmi választ el: és ez a Semmi annak a másiknak szabadsága; annak a másiknak kell számára-való-lényemet létrehoznia, mert az az ő lénye kell, hogy legyen, és ezért minden szabad viselkedésem elkötelez egy új környezetben, melyben még létemnek anyaga is annak a másiknak kiszámíthatlan szabadsága. És szégyenkezésem által mégis önmagam számára igénylem vissza annak a másik embernek szabadságát, a tudatoknak mélységes egységét állítva, nem a monádoknak azt az összhangját, amelyben valamikor az objektivitás bizonyítékát látták, hanem a létnek valamely egységét, mert elfogadom és akarom, hogy azok a másik emberek rámruházzanak egy lényt, melyet felismerek.

És szégyenkezésem leleplezi nekem, hogy az a lény *én* vagyok, nem a « voltam » vagy a « lennem kell » módozatában leplezi le, hanem mint *önmagában való* lényt. Egyedül képtelen vagyok megvalósítani « megállapodott lényemet »; legfeljebb azt mondhatni, hogy egyszerre vagyok is az, meg nem is vagyok. Elég, ha az a másik annak néz, aki vagyok. Bizonnyal nem önmagamért vagyok: soha meg nem valósíthatom azt a « megállapodott lényt », amelyet csak annak a másiknak nézésében fogok meg, én mindig csak öntudat maradok: de megvalósítom annak a másiknak számára. Mégegyszer elillanása, az « önmagamban » még-

egyszer az « önmagamért »-on változik át. De ez az átváltozás, ismételjük, *a távolból* történik, annak a másiknak számára én éppúgy *megállapodott lény* vagyok, mint teszem a tintatartó, mely itt áll előttem az asztalon; a másik számára én a kulcslyuk fölé *hajolok*, mintahogy az a fa ott *meghajlik*, mert játszik vele a szél. Így, a másik számára, meg vagyok fosztva transzcendenciámtól. Ez tényleg azért van így, mert ez a transzcendencia mindenki számára, aki tanúja lesz, azaz úgy határozza meg magát, hogy ő nem az a transzcendencia: merőben csak állított transzcendenciává, transzcendencia-adottsággá válik, szóval egy bizonyos jelleget ölt pusztán ama tény folytán, hogy az a másik, — éspedig nem valami torzítással vagy fénytöréssel, amit saját kategóriáin keresztül hozna létre nála, — külsővel ruházza fel. Ha van Másik, bárki és bárhol is legyen és bármilyenek is legyenek hozzám való vonatkozásai, és anélkül, hogy mással mint lénye puszta felmerülésével hatna reám, nekem már külsőm van, van természetem, az én eredendő bűnöm: annak a másiknak létezése; és a szégyenkezés csakúgy mint a büszkeség, önmagammal mint természettel szemben érzett félelmem, holott maga ez a természet is elillan előlem és soha meg nem ismerhetem. Valóban, nem úgy van, hogy veszni érzem szabadságomat, miközben dologgá változom át, de a szabadság most valahol alant, megélt szabadságomon kívül lappang, mint adott tulajdonsága a lénynek, amely én ama másik számára vagyok. Azt, hogy az a másik néz, én saját *cselekményem* kellős közepén úgy fogom fel, mint önnön lehetőségeim kikristályosítását és magamtól való elidegenítését; valóban önnön lehetőségeimet, — hiszen ezek én magam *vagyok* és transzcendenciám feltételei. A félelem, a szorongó vagy óvatos várakozás által érzem, hogy ezek a lehetőségek valahol máshol, egy másik ember szemében úgy tűnnek fel, mintha később az ő saját lehetőségeinek kellene transzcendentálniok őket, túllépniük rajtuk. És az a másik ember, az az ő nézése: az én transzcendentált transzcendenciám. És én magam mindig kétségkívül sajátmagam lehetőségeivel vagyok azonos, a lehetőségek nem-állító (nem-tézises) tudatának módozatában; de ugyanakkor az a nézés el is idegeníti tőlem lehetőségeimet; eddig ezeket a lehetőségeket a világról és a világban állító módon (tézisesen) ragadtam meg, eszközök hatáslehetőségeinek címe alatt; a folyosó sötét sarka azzal a lehetőséggel kecsegtetett, hogy elrejtőzhetném benne, egyszerűen mint a félhomály potenciális minősége, mint sötétségének kihívása; a tárgyaknak az a minősége vagy eszközszerűsége csak az övé, csak a tárgyé volt és objektív és eszmei tulajdonságként jelentkezett, ezzel mutatva valóságos hozzátartozását ahhoz a komplexushoz, melyet helyzetnek, szituációnak neveztünk. Ámde egy másik embernek nézésével a komplexusok új szervezete kezdett benyomulni az első szervezet fölé. Engem mint meglátottat megra-

gadni valóban annyit tesz, mint a *világban* és a világ felől meglátni. A nézés nem vág ki engem a mindenségből, helyzetem közepette keresett fel és belőlem csak azokat a viszonyokat ragadta meg, amelyeket a használati tárgyaktól nem lehet elválasztani: ha ülve látott meg, akkor «székenülőnek» kellett látnia, ha lehajolva látott, «kulcslyuk-fölé-hajlónak», stb. De az önmagamtól-való-elidegenítés, amit a *nézetés* jelent, menten magában foglalja az elidegenítést is attól a világtól, melyet én szervezek. Úgy látnak, mint aki azon a széken ül, mint aki azt a széket nem látja, mert lehetetlen, hogy lássa, mert a szék elillan előlem, hogy más vonatkozásokkal és más távolságokkal együtt, más tárgyak közepette, melyek szintén rejtik előlem arcukat, új és másfelé irányzott komplexusba szerveződjék. Így én, aki, lehetőségeimmel azonosan, az vagyok, aki nem vagyok és nem vagyok az, aki vagyok, íme mégis *vagyok valaki*. És ami én vagyok — és az is, ami elvben elillan előlem — az a *világ közepette* vagyok, amennyiben a világ előlem elillan. E tény-nél fogva, a tárgyhoz való viszonyom vagy a tárgy hatáslehetősége annak a másiknak nézése alatt felbomlik, és úgy tűnik fel nekem a világban mint saját lehetőségem arra, hogy azt a tárgyat felhasználjam, amennyiben ez a lehetőség elvben elillan előlem, azaz amennyiben az a másik saját lehetőségei irányában transzcendentálja, túlhalad rajta. Például, a sötét sarok lehetősége csak azáltal válik azzá a lehetőséggé, hogy elrejtőzzem benne, hogy az a másik transzcendentálhatja, túlhaladhat rajta a maga lehetősége felé, hogy t. i. azt a sarkot zseblámpával megvilágítsa. A lehetőség itt van, meg is ragadom, de mintha mégis távol volna, mintha abban a *másikban* volna; rettegésemmel ragadom meg és azzal az elhatározással, hogy nem fogom felhasználni a búvóhelyet, mely oly *kevéssé biztos*. Ilyenformán lehetőségeim nem eszmélkedő tudatomban azáltal és annyiban vannak jelen, amennyiben az a másik *leselkedik rám*. Ha látom mindenre elszánt magatartását, látom zsebébe süllyesztett kezét, amelyben fegyver lehet, látom a villamos csengő gombján nyugvó ujját, készen az őrt «legkisebb mo-dulatomra» felriasztani: lehetőségeimet kívülről és őáltala tudom meg, pedig ugyanakkor én magam *vagyok* ezek a lehetőségek, bizonyos tekintetben úgy, ahogy az ember saját gondolatát objektíven magától a nyelvtől tudja meg ugyanakkor, amikor azt a gondolatot elgondolja, hogy szóba öntse. Ezt a szökési szándékot, amely uralkodik rajtam és magával ragad — és amely szándék én magam vagyok — olvasom annak a másiknak leselkedő nézésében és abban a másik pillantásban, amely a reámszegzett fegyver csövéből mered felém. Az a másik közli velem az én saját szándékomat, mert előre látta és felkészült reá. De én még ezt az ő rajtam való túlhaladását sem fogom fel, hanem egyszerűen csak annyit értek meg, hogy lehetőségem meghalt. Finom, szubtilis le-

hetőség: mert hiszen az a lehetőség, hogy elrejtőzzem, még mindig *az én lehetőségem* marad; amennyiben én vagyok ez a lehetőség, az még mindig él; és az a sötét sarok jelre jelt ád, hogy még mindig fenntartja nekem a lehetőséget. De, ha az eszközszerűség úgy határozódik meg, mint ama tény, hogy « egy bizonyos irányban transzcendentálhatnak engem, túlhaladhatnak rajtam... » akkor az én lehetőségem maga eszközszerűséggé változott át. Az én lehetőségemből, hogy abban a sarokban elrejtőzhetem, az lett, hogy az a másik túlhaladhat rajtam a saját maga lehetősége felé, hogy leálcázzon, hogy leleplezze személyazonosságomat és feltartóztasson. *A másik ember számára* ez az én lehetőségem egyszerre akadály és eszköz, mint ahogy minden az, amit szerszámként használok. Akadály, mert ez az én lehetőségem őt szükségképpen bizonyos új cselekményekre fogja indítani, arra, hogy felém jöjjön és felkattantsa zseblámpáját. De eszköz is, mert mihelyt megtaláltak ebben a zsákutcában, « meg vagyok fogva ». Más szóval, minden cselekvés amit ama másik ellen elkövethetnék, a másik számára elvben eszközül szolgálhatna ellenem. És én azt a másikat pontosan nem is annak tiszta meglátásában fogom fel, hogy mire használhatná fel cselekvéseimet, hanem felfogom inkább egy félelemben, amely minden lehetőségemet két ellentétes megoldást nyitvahagyó, ambivalens lehetőségként *éli* meg. Az a másik: lehetőségeim rejtett halála, amennyiben ezt a halált mint a világ közepén rejtőzködő valamit élem meg. Lehetőségemnek az eszközzel való összeköttetése nem több, mint két olyan szerszámé vagy géprészé, amelyeket kívülről egymással és együtt mozgatnak egy bizonyos célra, amelyet nem ismerek. A homályos sarok sötétségét az én elrejtőzésemnek lehetőségével egyszerre haladja túl az a másik, amikor, mielőtt egy mozdulattal is megpróbálhatnám a menekülést, zseblámpájával megvilágítja a sötét sarkot. És így, akkor, abban a vad megrázkódtatásban, amit érzek, amikor elfogom annak a másiknak pillantását, benne van, hogy hirtelen megélem finom, szubtilis elidegenítését minden lehetőségnek, melyeket valahol messze tőlem, kint a világban, a világ tárgyaival együtt mozgatnak.

(Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant* Paris, Gallimard, 1943)

MAURICE MERLEAU-PONTY Husserl utolsó korszaka folytatojakent lép fel. Bölcseleti-lélektani, politikai és esztétikai tanulmányaiban a megélt világ fenomenológiájának vázlata található meg, amely egyszersmind a történet fenomenológiája.

E történetfilozófia kiindulópontja az elemző és tapasztalati lélektanok bírálata. Szerinte a tudat mint eredet és a tudat mint eredmény egyaránt téves elképzelések, mert sem az egyén megélt tapasztalásáról, sem a biológiai tudomány megállapításairól nem birnak számot adni

Sem az élmény, sem a tudományos tény nem írható le másképp, mint alkatnak. És hozzá « alkaton » nem természettani vagy élettani valóságot kell érteni, hanem egy testtévált jelentést, a lét egy formáját, amely sem a dologgal, sem az eszmékkel nem azonos, hanem amely létezés és jelentés, feloldhatatlan egységben: a magatartás, hogy Sartre szótárából vegyük a szót, sem önmagában-való, sem önmagáért-való, hanem « jelentések élete » az észrevevés színvonalán.

Ebből a kritikából kiindulva, Merleau-Ponty kifejlesztett egy bölcseletet, mely megkísérli a világ tényleges állapotát (aktualitását) leleplezni, nem pedig fogalmakkal megszerkeszteni. A szellem minden művelete — az ítélet, az eszmélkedés, stb. — egy eredendő tanból (*doxa*-ból) indul ki, egy tompább, minden kifejezéshez képest ősibb élet alapján. A világ lényegileg befejezetlen szintézis.

Az eszmélkedés szakadatlanul megpróbálja magát gyökeres eredetnek felmagasítani és a világot az ő számára adott tárgynak elgondolni, azonban vissza-visszaesik a történeti idő folyásába; ezért a bizonyítást mindig elölről kell kezdeni és a bölcselet örök vallatás lesz. Merleau-Ponty életművében változó formákban megtaláljuk ezt az alapvető kijelentést: hogy az élmény mindig előtte jár a bölcseletnek, mely azt kifejezi és igazolja, hogy minden fogalmi gondolkodás egy már előbb megtörtént exisztenciális megértést tételez fel; hogy az észszerű egyetemesség a létmódozatok közötti közlekedésen egy magától az élettől, nem pedig a szimbólumok logikájától összetartott világon alapszik. Néhányat Merleau-Ponty e gondolatai közül megtalálunk a következő lapokon.

BÖLCSELET ÉS TÖRTÉNELEM

A történeti jelentés az emberek közt lejátszódó eseményben immanens (benneélő) és hozzá hasonlóan törékeny is. De éppen ezért az esemény egy születésnek és az értelemnek értékét egyesíti. A bölcselet már nem bír tárgya teljes kimerítésének azzal a hatalmával, amelyet Hegel adott neki, de viszont nem lehet már, mint Hegelnél volt, egy előbb lejátszódott történelem egyszerű tükröződése sem. Mint még a fiatal Marx vallotta, a bölcseletet mint önmagában álló ismeretágat csak azáltal « rombolhatjuk le », hogy « megvalósítjuk ». Az észszerűség az emberek közti gyakorlat fogalmának magvából ered, bizonyos történeti tények metafizikai jelentést kapnak, a filozófia bennük él.

Minthogy tagadja, hogy a bölcseleti gondolat valaha is kimerítő lenne, Marxnak nem sikerült, — ahogy utódai gondolták és talán ő maga is gondolta — a tudat dialektikáját az anyag vagy a dolgok dialektikájává átalakítania: ha egy ember azt mondja, hogy a dolgokban

dialektika rejtőzik, ez csak annyiban lehet igaz, amennyiben ő azokat a dolgokat gondolja; és ez az objektivitás végeredményben a szubjektivizmus teteje, amint azt Hegel példája megmutatta. Marxnál tehát nem a dolgok felé tolódik el a dialektika, hanem az emberek felé, akiket, ne felejtsük el, minden emberi tartozékukkal együtt és a munkához és a társadalmi viszonyokhoz való kötöttségükben vizsgál. A bölcselet nem öncsalás: a bölcselet a történelem algebrája. Viszont az emberi esemény véletlensége ennélfogva már nem hiba a történelem logikájában, sőt annak éppenséggel feltételévé válik. E véletlenség nélkül a történelem csak kísértetjárás volna. Ha tudjuk, hogy feltartóztathatatlanul merre tart a történelem, az egyes eseményeknek nincs többé sem fontosságuk, sem értelmük, a jövő, bármi is történjék, megérik, és semmisem kérdéses a jelenben, mert bármi legyen is, ugyanazon jövendő felé halad. És ellenkezőleg, mindenki, aki a jelenben kedvező vonásokat lát, ezzel már feltételezte, hogy a jövő véletlen lesz. A történelemnek nincs értelme, ha folyót látunk benne, mely mindenható erők hatása alatt egy óceán felé siet s ebben eltűnik. Minden hivatkozás az egyetemes történelemre elvágja az esemény értelmét, a tényleges történést jelentéktelenné törpíti és nem egyéb a nihilizmus álarcánál. Miként a nem bennünk élő Isten rögtön hamis Istenné válik, úgy a külsőséges történelem már nem történelem. A két egymással versengő abszolútum csak akkor él, ha a lét teljességében kialakul egy terv, amely mindakettőt visszautasítja, és a bölcselet a történelemben felismeri ezt a bölcseleti negativitást, mellyel hiába szegezzük szembe a történelem teljességét.

Ha utódai alig értették meg Marxot ebben az értelemben és ha ő maga is, ifjúkori írásainak tanúsága szerint, lemondott arról, hogy így értse meg önmagát, ennek az az oka, hogy a gyakorlatnak olyannyira új intuíciója a hagyományos bölcseleti kategóriákat újból kérdésessé tette és hogy a pozitív szociológiában és történelemben semmisem sietett elébe a szellemi reformnak, melyet az a gyakorlat követelt. És valóban, hol kell keresni az emberek közt lejátszódó események bennük rejlő értelmét? Az nincs, vagy nincs mindig az emberekben, a tudatokban, hanem rajtuk kívül van; úgy látszik, hogy csak vak események léteztek, legalábbis amióta lemondtak arról, hogy a dolgok szövevényébe abszolút tudást helyezzenek. Hol volt tehát a történeti folyamat és mily létmódozatot kellett megpillantanunk az olyan történeti formákban, mint a hűbériség, a kapitalizmus, a proletariátus, amelyekről úgy beszélnek, mintha tudással és akarattal bíró személyek volnának, amelyek az események sokasága mögött rejtőzködnek, nem látva tisztán, hogy ezek a megszemélyesítések voltaképpen mit jelentenek? Amióta a hegeli objektív Szellem támasztékát eldobtuk, hogy kerülhetnők ki a létnek mint dolognak és a létnek mint tudatnak dilemmáját, hogy érthetnők meg

azt az általánosított jelentést, amely a történeti formákban és az egész történelemben lappang, amely nem gondolata semminemű cogito-nak és mégis valamennyi mögött ott áll mint hajtóerő? A legegyszerűbb felelet lett volna az anyagnak valami határozatlan dialektikáját elképzelni, ott, ahol Marx ellenkezőleg az « emberi anyagról », azaz a dolgok mozgásában megfogott emberről beszélt. De ez a kivezető út sértette Marx intuícióját: a dolgok dialektikájával szemben minden bölcselet az ideológia, az öncsalás, vagy éppenséggel a csalás színvonalára süllyedt. A megismerés minden lehetősége elveszett, ha a dolgok dialektikáját, mint Marx akarta, ugyanakkor, amikor lerombolták, meg is valósították, vagy egyszerűen csak eltüntették volna — nem szólva a kárról, amelyet ugyanakkor a történelem szenvedne.

Elmélkedése során, amely először rövidebbre fogja (de csak azért, hogy jobban érezze) az igazság kötelékeit, melyek azt a világhoz és a történelemhez fűzik, a bölcselő nem önmagának vagy az abszolút tudásnak szakadékára, hanem a világ megújított képére bukkan és benne önmagára, odaplántálva a többi ember közé. Dialektikája vagy kétértelműsége csak szavakba foglalása annak, amit minden ember jól tud: ama percek nagy értékének, amikor az élet, folytatódván, valóban megújul és ő továbbmenve megérti magát, amikor magánvilága közös világgá lesz. Ezek a misztériumok mindenkiben élnek, nemcsak a bölcselőben. Mit mond a lélek és a test viszonyáról, ha nem azt, amit minden ember tud, egyszerre tartván működésben testét és lelkét, azt, ami jó és azt, ami rossz benne? Mit egyebet tanít a halálról, mint hogy az az életben rejtőzik, mint a test a lélekben — és ez a tudás teszi, mondta Montaigne, hogy « egy paraszt, sőt egész népek éppoly bátran halnak meg, mint egy bölcs ». A bölcs az az ember, aki felébred és megszólal, és az ember hallgatva is magában hordja a bölcselet paradoxonjait, mert, hogy egészen emberek legyünk, az embernél egy kicsit többnek és egy kicsit kevesebbnek kell lennünk.

(Maurice Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie.*
Paris, Gallimard, 1953)

2. — *Az exisztenciális bölcselet*

Noha **KARL JASPERS** témái és szóhasználata semmiben sem emlékeztetnek Kantra, mégis világos, hogy ennek a német bölcselőnek kritikai serkentője Kant volt: a megismerés nem érheti el a létet, amely lényege szerint megismerhetetlen. De az ontológiának, a lét tanának kudarca nemcsak hogy nem negatív, hanem ellenkezőleg: a bölcselet döntő élménye. A bölcselkedés indítóoka pedig nem egyéb mint az, hogy emlékezteti az embert önmagára, és ez feltételez egy filozófiai « hitet »,

amely autonóm, nem-tudományos és nem-vallásos. Kanti Jaspersnél az a gondolat is, hogy a megismerés sohasem határozhatja meg a szabadságot, ámbár — vagy talán éppen mert — gondolkodásunk és cselekvésünk alapja; kanti nála végül az a gondolat, hogy az, hogy az ember saját korlátainak tudatára ébred: maga a bölcselet.

Ekképpen — és Jaspers itt feladja az értelmi kritikát — a metafizikák nem érik el a létet, hanem csak mintegy szimbólumok, melyek jelzik a létet, kísérletek annak elgondolására, amit nem lehet gondolni, eszmélkedésfélék a határon és a határról, küszöbén annak, amit a lét misztériumának kell neveznünk.

Azonban a szubjektivitás (alanyiság) elméletének bevezetésével megjelenik az exisztenciális hangsúly. Jaspers, Kierkegaard ismerője, Nietzsche magyarázója azt gondolja, hogy a létezés az, ami vagyok. Kétségtelenül nem arról az énről van itt szó, akiről állítom, hogy van, s akit a lélektan tudományával megfelelő módon meg tudok magyarázni. Az « Én » itt gondolat és cselekvés forrása, és ezzel még nem is mondtunk eleget: az « Én » az a bizonyos exisztenciális feszültség a másik, a nem-én irányában — az « Én »: transzcendencia. Létezni, transzcendentálni, — pontosabban: egy transzcendens lényt ismerni — vagy szabadnak lenni: egymást kiegészítő, komplementer kifejezések, amelyek az « embernek lenni » állapotát írják le. A létezés nem tény a szó tapasztalati értelmében, a létezés lehetőség, saját magunk választása. Az ember azzal hogy létezik, felfedezi hogy felelős önmagáért, nem « mert az, aki » hanem, mert « kell lennie ».

A következő kivonatok Jaspers « Filozófia » című művének (1932) harmadik kötetéből valók. Tárgyuk a transzcendenciához való exisztenciális viszony. Összefüggésükből kiragadva kétségtelenül nehezen lehet őket megérteni; mi megis azért választottuk ezeket a szövegeket, mert fogalmat adnak Jaspers bölcseletének éghajlatáról és az ékesszólásnak arról a neméről, amelyet — talán nem helyesen — a bölcseletbe bevezetett.

A NAPPAL ÉS AZ ÉJSZAKA ELLENTÉTE

Létünk az emberi valóságban két hatalommal való viszonyként jelenik meg. Exisztenciális megnyilvánulásaikat így hívjuk: a Nappal Normája és az Éjszaka Szenvedélye.

A Nappal Normája rendezi el emberi valóságunkat, világosságot, következetességet, hűséget követel; az Észnek és az Eszmének, az Egynek és önmagunknak vet alá; parancsolja, hogy megvalósítsunk a világban, építsünk az időben, és egy végtelen úton befejezzük az emberi valóságot. Az Éjszaka Szenvedélye minden renden és parancson áthatol. A Sem-

mi időtlen szakadékába veti magát, amely mindent örvényébe ragad. Az időben való minden építés történelmi megnyilvánulás lévén, számára felületes öncsalás. Az ő szemében a világosság semmi lényegeset még csak nem is súrolhat; vagyis inkább, önmagáról megfeledkezve, a Hitelesnek időtlen homályaként a sötétséget ragadja meg.

Kifürkészhetetlen szükségletében, mely az önigazolás lehetőségét sem keresi, az Éjszaka Szenvedélye hitetlen lesz és hűtlen a Nappalhoz. Nála sem kötelességek, sem célok nem számítanak; az Éjszaka Szenvedélye beleszédülés a vágyba, hogy elpusztítsa magát a világban, hogy minden világ megsemmisítésének mélységében teljesüljön.

A Nappal Normája a halált *határnak* ismeri; mindazonáltal, mihelyt a létezés saját halhatatlanságáért a fellendülésben szavatol, alapjában nem hisz a halálban. Mikor cselekszem, az életre, nem a halálra gondolok. Mikor a létnek az emberi valóságban a történeti összefüggésre való építése, a történeti folytonosság felé tájékozódom, akkor még, a halálban, erre az emberi valóságra gondolok; úgy szándékozom az emberi valóságban cselekedni, mintha nem állana előttem a halál. A Nappal Normája hatása alatt bár megkockáztatjuk, de nem keressük a halált. Szemébe nézek: de a halál sem barátom, sem ellenségem. Az Éjszaka Szenvedélye azonban barát vagy ellenség, szerelem vagy borzongás viszonyában áll a halállal. A halál honvággyal tölti el, noha fel próbálja tartóztatni; hívja a halál és ő társának fogadja. Egy lehetőségek nélkül élő emberi valóság fájdalma, éppen úgy mint a minden világ eltörlésében nyilvánuló életöröm, mindkettő, a fájdalom és az életöröm, sötét éjszakája mélyén szereti a halált. A szenvedély ismeri a halálban diadalmaskodó felcsigázottságot; ennek a túlajzottságnak végső összeomlásában még ott van a tudata az annyi tévelygés és annyi szenvedés után a sírban való megnyugvásnak. Ez a szenvedély mindenesetre elárulása az életnek, hűtlenség mindennel szemben, ami való, ami látható. Az Árnyak világa lesz a szenvedély hazája, csak ott él igazán.

Ha kezdettől fogva nem vagyok idegen az emberi-valósággal szemben, ha nem döbbenek vissza sem az értelemtől, sem az építéstől, akkor számomra az Éjszaka országa, miközben birtokba veszem a Nappalt, az élet rendjében folyton növekvő világ lesz. Megbarátkozom vele, bárha távol van; a végén mint az életre való emlékezés fogad, mikor, öregedvén, az emberi-valóságnak számomra idegenné vált világából kifeslem. A Nappal Normája elveszthetí számomra tartalmát, számomra kimerülhet. Az emberi valóságban való létem elfáradhat és az Éjszaka Szenvedélye lehet a vég.

Egy történeti Lényt az emberi valóság felé haladó útján az akarat a Megnyilatkozás felé kormányozza; a kihívásba zárkózó Azértis minden

leleplezésnek makacsul ellenáll; de az Éjszaka Szenvedélye, még ha akarná, *sem tudná magát leleplezni.* Megragadja a sorsot, melyet hogy megpillant, egyszerre akar is meg nem is, a sorsot, amely neki ezért egyszerre szabadnak és szükségesnek tűnik. Ez a szenvedély azt mondhatja: « Ezt egy Isten tette velem », de éppenúgy azt is mondhatja: « Én magam tettem ezt ». Kockára tesz mindent, nemcsak az emberi valóság céljának honában, de ott is, ahol éppenséggel magát a *létezést* látszik elpusztítani, megszegve a rendet, megsértve a hűséget és személyes létet is. A cél a Létnek ez a mélysége, amely az embert az emberi-valóságon kívül helyezi és megsemmisíti: ugrás az abszurdumba. A rettegésben, hogy egy abszolútan sajátos végzet felé taszíttatunk, az elmélkedés és a választás, úgy látszik, megszűnt, holott mégis minden jól át van gondolva és ki van választva, mintegy felülmúlhatatlan módozatban. Láthatólag semmisem ér fel ennek a szenvedélynek rendületlen elhatározottságával, amelyet a többiek nem látnak, amely minden mozdulatot visszatart önmagában. A Megsemmisítés hatalmába keríti az egész embert. Még a megmaradó tervező-akaratot is szolgálatába állítja a szenvedély, úgy hogy az az ellenkezőjét műveli annak, amit akarni látszott.

A szenvedély eredete szerint homályos marad. Ez a homály az ő nagy gyötrelme, de egyúttal a titok is, amely arra képesíti, hogy a Tilosnak és az Elfátyolozottnak minden presztizsét megtörje. A szenvedély minden leleplezést és minden világosságot keres, hogy az igazat egész tisztaságában meglássa, hogy a misztérium fátylát fellebbentse, ellentétben a szeszéllyel, amely mesterséges titokzatosságot teremt és egy banális, tapasztalatilag tényleg előforduló tény leleplezését befelhőzéssel megakadályozza. Mindazonáltal minden bizonnyal a homályban van rettegés, de ez az a végtelen rettegés a végzet kikerülhetetlenségével szemben, amely minden hűséget megtör és amelyet az abszolút misztérium a halál felé hajt.

Így az Éjszaka Szenvedélye, önmagát megragadva, biztonságban a Semmiben való Léte felől, boldogan és boldogtalanul, halálával engesztel ki azért, amit az emberi valóságban elárult és lerombolt. Csak az alatt az egyetlen feltétel alatt, hogy akarja a halált, ismeri fel önmagát ugyanakkor igazságnak, és igaz marad annak számára, akit ő maga nem rántott transzcendenciájába magával.

A KÉT VILÁG SZINTÉZISÉNEK KÉRDÉSE

A két világ egymáshoz viszonylagos. Hogy el vannak választva, csak az átlátszóság sémája, amely sémát magával ragadja a dialektikus mozgás.

Ami a Nappal Normájaként jelent meg, visszájára fordul az Éjszaka

szakadékában, mihelyt Egyszeri, amelyről a Nappalnál szó van, feltámad az általános világossága ellen és önmaga a norma hiányává válik. Fordítva, ami Éjszakának látszott, átalakul olyan konstrukcióvá, amely nagyon is ismeri a maga homályos alapját, de most tagadja és saját egykori eredete ellen küzd.

Szeretnők a két világ valaminő szintézisét elgondolni. De ez a szintézis semminemű létezésben nem teljesedik. Ami minden történeti esemény egyedüliségében sikerül, nemcsak hogy objektíven nem jelent teljesülést, de szubjektíven is marad valami törés benne. A szintézis eszméje önmagában lehetetlen. Mert a Lét mint emberi valóság a létezések jelenségeiben, a sokszoros világában: az egyéninek hathatós korlátozása, melynek jelentése végeredményben kifejezhetetlen és utánozhatatlan. A szintézis, ha általánosságban lehetségesnek tételezzük fel: kérdés, amely felvetődik, nem feladat, amely ránkerőszakolja magát. Csak abszolút feltétlenségében önmaga a két világ. Hogy a kettő közül melyikkel szerződtem, azt csak a cselekvés konkrét folytonosságában fogom megtudni, amennyiben az döntésként fogható fel, s felel a kérdésre: a két világ közül melyiknek tulajdonítok magasabb rangot? És melyiket a kettő közül fogadtam el csak a másikhoz viszonyítva? Az Éjszaka megtörheti a viszonylagos véglegességet és betarthat valamely rendet is, de csak addig, amig az őt magát nem érinti. A Nappal megengedi a kalandot, a fegyelmezett és határok közé szorított mámort, mint kísérletet, mely semmire sem kötelez, amelyből hiányzik az, hogy feltétlenül komolyan vegyék, amely csak röpke bepillantás az örvény mélységébe. A szintézis látszólagos szerencséjében vagy hiány, vagy pedig árulás található. A hiány, mely az örvény elől való visszariadás következménye, azt eredményezi, hogy a Nappal létezése, bárhol is legyen az, alap nélküli létezés. A Nappal Normájának, az egyéni embernek, az emberi-valóság építésének elárulása az Éjszakát egy magát feltárni sem tudó bűn sötétségébe borítja. A felszínen, ellenkezőleg, megmaradna a következetlenség, mely mindent feltevésekkel valósít meg és amely valójában semmisem. A létezés mélysége csak ott van, ahol az sorsát ismeri; *vagy* nem vagyok beavatott, és akkor sem a halál kapuit, sem az Éjszaka törvényét nem érintettem; *vagy* pedig eljátszottam az életet, tehát az Éjszakát követtem és darabokra törtem a Nappal Normáit. Öncsalás egyidőben a Nappal Életéhez és az Éjszaka Mélységéhez tartozni akarni. A végső igazság a Másiknak aggodalmas tisztelete és a bűn fölött érzett fájdalom.

Egyedül csak a létezés válságaiban honol döntés. Ezekben a válságokban lehetségessé válnak az ellentétek: vagy cserbenhagyni a Nappalt és az életakarat és az életmű helyett felmagasítani a Halál szerelmét; vagy pedig az Éjszaka mélyéből hazatérni a Nappalba, magából az

Éjszakából mint a visszatérés alapjából. De mikor és hogyan lehetséges ez? Hol történt már egy örökreszóló döntés? Vagy a döntés még megfordítható? Ezt semmiféle tudás nem mérheti fel, de az egyén, időhöz kötött történetében teljesen egyedül állván, sohasem fejezheti ki végleges formában önmagát. Ennélfogva még csak két útról sincsen szó, melyeket ismerhetnék s amelyek között ezért választhatnék. A felvilágosító vitától tehát a séma objektív rögzítésébe kellene átcsapnunk, hogy ilyesféle választást tegyünk lehetővé, és ez a választás már nem volna exisztenciális választás. A két világ polaritást alkot, amely soha nem világosodik meg egészen, az egyik pólus csak a másikon lobban fel. Egymással szembehelyezhetem őket, hogy kölcsönösen megvilágítsák egymást, de létüket gondolkodás által meg nem ismerhetem.

(Karl Jaspers. *Philosophie*. Berlin, Springer, 1932)

Kierkegaard-tanulmányaival (1937) **JEAN WAHL** a létezés bölcselete legmélyebb és legjobban értesült történetírójának bizonyult. Senki nem érzi olyan melyen mint ő a realitás határtalan kincseit, melyeknek túlárado gazdagságát, minőségét és értékét a fogalmi gondolkodás sohasem merítheti ki. A világot tapasztalni mindig más és több, mint a világot elgondolni. Az eszmék a lét misztériumának szükséges és közvetett megközelítései. E bölcselet legnyilvánvalóbb vonása egyébként nem annyira irracionalizmusa, mint *pluralizmusa* és a minden elképzelhető rendszerrel való szembefordulása. Főbizonyítéka az, hogy *lények* vannak, de lét nincs. Az a gondolat, hogy a lét totalitás és csak a totalitás a lét, az ő szemében csalóka, sőt hazug. Az ember szubjektivitás és az is kell, hogy maradjon, az ember: a rendszerbe való beízeltetés élő visszautasítása. Ezt az érzést: «én létezem» nem lehet úgy megmagyarázni, hogy el ne párologjon, hogy el ne vesszék valamiben, amit úgy fogok fel, hogy éppen az az «én vagyok». Ha a *cogito* kifejezi magát, már árulást követ el.

De hogy fogom meg magam mint azt a valakit, aki voltam, mielőtt még önmagamat gondoltam, néma és önkéntesen a világhoz és a többiekhez fűzött létezésemben? Ehhez az kell, hogy már megszólaljak, de csak azért, hogy elhallgassak és szótlanul megéljem a kimondhatatlant.

Ezért van, hogy Heidegger és Jaspers, mikor a létezés bölcseletét művelik, bizonyos fokig elárulják szándékukat. Az alábbi szövegben a fent vázolt gondolatmenet kezdetével találkozunk:

SZUBJEKTIVITÁS ÉS TRANSZCENDENCIA

Kierkegaard az *itt*-tel és a *most*-tal állít bennünket szembe, holott Hegel számára az itt-nek és a most-nak a dialektika által egyre tágabb

általánosságokban és egyetemességekben kell feloldódniok. Ez az itt és ez a most nyilvánvalóan nem egyedül a testi itt és most. Mindkettő egy szubjektivitásra, alanyiságra nyílik és Kierkegaard ez elé az alanyiság elé visz bennünket. Hanem maga az az alanyiság az ő számára értékét és valóságát attól a ténytől kapja, hogy egy *másikkal* találja szemben magát, az abszolút másikkal, az abszolútan különbözővel, a transzcendenssel.

Az alanyiságnak nem kell kényszerítenie magát, hogy, mint az egy Hegel-féle gondolatrendszerben történnék, ezt a másikat magához hasonítsa, vagy még inkább, hogy hozzá hasonuljon. Nem! A szubjektivitás azért találja magát szemben a másikkal, hogy vele összeütközzék. És ez az összeütközés annál hevesebb, mert az a másik, Kierkegaard gondolkodásában, lényegében paradox arculatot ölt. Ez a másik valójában: az örök, amely az időben való létbe szállt. És ezt nevezi Kierkegaard az immanencia elleni abszolút tiltakozásnak, azt a tényt tudniillik, hogy az örökből a történeti lett.

Ez az a perc, amikor szakítani kell a gondolkodással, amikor úgy érezzük, hogy örök boldogságunk függ valamely történeti jelenséghez való viszonyunktól és, hogy az a történeti jelenség nem más, mint az örök.

De ezt a viszonyt *élni* kell. Meg kell élnünk e viszonyt gondolkodásunkban elszigetelve, összezsugorodva jelenünkben és ugyanakkor jövőnk felé feszülve.

Azt a másikat nyilván nem tudjuk meghatározni. De legalább mondhatjuk, hogy van róla tudatunk a viszony által amelyben hozzáfűz bennünket. És itt még egy új paradoxonra bukkanunk. Az a másik alapjában a változhatatlan Egy, amelyről Parmenides első hipotézise szól, az Egy, amely abszolúte semmihez sem viszonyul; és, noha semmihez nem viszonyul, mégisesak azáltal a viszony által létezik, amelyben mi állunk hozzá.

Mert Kierkegaard számára valójában a legbelső viszony a valami külső dologhoz való viszony és az abszolút transzcendens csak ez által az egyénnel való feltétlenül immanens viszony által mutatkozik meg.

Valóban, ha érdeklődünk valaki iránt, aki más mint mi, ez a másik csak az abszolút másik lehet, úgy, hogy szenvedélyünk ereje annak jele, hogy olyan valamivel állunk viszonyban, ami nem lehet egyéb mint az örök és az abszolút. Ez a viszony olyan bensőséges, hogy pusztán már azáltal, hogy belelépünk, megadja nekünk az egyenletnek azt a másik tagját, amely egy bizonyos értelemben soha meg nem adható. Így történik, hogy azt, ami a legnagyobb mértékben szubjektív, a legnagyobb mértékben objektívhez viszonyulónak kell tekinteni.

De mindez, az elvont kifejezések ellenére, amelyekkel Kierkegaard

előadja és amelyeket én is használtam, amikor Kierkegaard nyomán előadtam, nem más mint a hit leírása. A hit óhatatlanul egy másikban való hit. Ez a másik, akinek létezésében végtelenül érdekelve vagyunk, nem lehet más mint Isten. És ez a mozgás, ez a viszony, melyeket leírtam, és amely elindulás a másik felé és ugyanakkor szenvedélyes bensőség, nem más mint a hit paradoxonja. Kierkegaard, mondhatni, egy bizonyos értelemben azért lépett be a paradoxon és az ellenmondás birodalmába, hogy a hit jelenségének hű leírását adja.

Mihelyt az egyén ebben a viszonyban leli magát, a paradox szenvedély erejénél fogva, amely benne él és amely azonos a hittel, elkezd valahogy a gondolkodás megsemmisítésén dolgozni. És itt fog felbukkani a rettegés jelensége, annál a ténynél fogva, hogy a szubjektív gondolkodó és a transzcendens tárgy egymással szembenállanak. Ezáltal ugyanakkor azt is megértjük, miben különbözik Kierkegaard szemlélete, legalábbis a legtöbb esetben, a miszticizmustól. Itt tudniillik nem történik meg az összeolvadás a másikkal, legalábbis a legtöbb esetben; bár Kierkegaard megélte az önkívületnek, az extázisnak vagy egy azt megközelítő állapotnak néhány percét, számára a másik rendesen ellenálló lény, amely előtte áll és amelytől ő el van választva.

A kierkegaardi rettegésnek van egy második oka is és ez a gonosz jelenléte. Ez a második ok a valóságban szoros kapcsolatban áll az elsővel, Mihelyt az a másik távol van tőlem, nem fogok vele közvetlenül érintkezni és szakadatlanul az lesz az érzésem, hogy lényegére nézve tévedhetek: innen ered a gondolat, hogy sohasem vagyunk biztosak arról, vajon Isten jelenlétében vagyunk-e. És a bizonytalanságnak ez az eleme megmarad a hitben is, ahogy Kiekegaard azt meghatározza. Íme egy új elem, mely hitelemzését kiegészíti.

Ez a rettegés annál nagyobb lesz, mert szakadatlanul azt gondoljuk, hogy Isten megkísérthet és ugyanakkor bennünk él a félelem is, hogy valahogy mi magunk kísértettük Istent; ezzel a gondolattal gyakran találkozunk Kierkegaardnál. Innen gondolkodásának bizonyos sajátságai, amikor erkölcsi kérdésekkel kerül szembe; akár az etika felfüggesztésével, mint a « Félelem és Reszketés »-ben, ahol megmutatja, mint kellett Ábrahámnak elvetnie az erkölcs szabályait, hogy Istennek szótfogadjon; akár magával a gondolattal, hogy a bűn mélységeibe kell vetnünk magunkat, ha meg akarjuk közelíteni a hitet; akár, ellenkezőleg, a vallásos etika elgondolásaival.

Kétségtelenül másképpen is lehet magyarázni a habozást, mely elfogja az egyént, amikor szembekerül azzal, ami őt felülmúlja. Az egyén két különböző irányban múlható felül: alulról és felülről, a titokzatos erőktől, amelyek azzal szövetkeznek, ami a létben állati és amelyek

éppen azért talán nem is rossz erők; másrészről a természetfeletti eróktől.

Ugyanakkor azt kérdeztem magamtól: honnan jön Kierkegaardnak ez a paradoxonra és az ellentmondásra irányuló akarata? Miért akarja ezt? Az egyén életét akarja ezzel erősebbé, intenzívebbé tenni. De ő maga, Kierkegaard tudja, hogy az egyén élete önmagában is paradox. Nem egyszerűen a földre szállt Isten paradox, mi magunk is azok vagyunk, mert, mint Kierkegaard mondja, a véges és a végtelen egysége és ellentmondása vagyunk.

Mármost ahhoz, hogy a paradoxont érezzük, kell-e azokra a hitekre hivatkoznunk, amelyekre ő hivatkozik? A minket körülvevő világ látomása nincs-e tele olyan rendkívül paradox valóságokkal, mint a megismerés, a személy, sőt a dolgok?

(Jean André Wahl. *Existence humaine et Transcendance.*
Neuchâtel, Ed. La Baconnière, 1944)

A következő rövid írásban **LEON CHESTOV** fejezi ki hódolatát Husserlnek, akinek mindig testvéri ellenfele volt.

Ez jellemző Chestovra, akinek életműve egyetlen hosszú tiltakozás az értelem, lázadás a logika kényszerítő hatalma ellen. Ez a vallásos lényegű irracionalizmus, melynek Dosztojevszkij volt igazi költője (kivált az «Emlékek egy Halottasházból» Dosztojevszkije), az evidenciák, a nyilvánvaló igazságok elleni harcban az emberi méltóságot látja — mert ebben a harcban hit és szabadság felbonthatatlanul egyesülnek. A «létezni» szó talán egy írónál sem kapott oly teli hangzást és oly drámai erőt, mint Chestovnál.

HARC AZ EVIDENCIÁK ELLEN

Husserl szemében csakúgy, mint Kierkegaardéban, beérni a középső megoldásokkal annyi, mint lemondani a bölcseletről. Mindkét gondolkodó előtt ott mered a Vagy-vagy, az «Entweder-Oder» problémája. Husserlt kétségbeejtette a gondolat, hogy emberi tudásunk csak viszonylagos, átmeneti tudás, hogy még ez az igaz állítás: «Szokrateszt megmérgezték» is összeomolhatik, már ingadozik is, már nem igazság az angyalok és az istenek szemében; semmi okunk sincs feltenni, hogy a mi egyszerű halandó-szemünkben nem fog-e megszűnni létezni egy napon. Ezzel kapcsolatban történt, az olvasó emlékezni fog rá, hogy Husserl felállította a maga «Entweder-Oder»-jét: vagy egy szálig bolondok vagyunk, vagy pedig a «Szokrateszt megmérgezték» minden tudattal

biró lényre kötelező örök igazság. Kierkegaard «Entweder-Oder»-je (1) ugyanolyan kategórikus és fenyegető: vagy a tudat közvetlen adottságai csak átmeneti igazságok; és a létezés borzalmai, Jób szenvedései meg azok, melyekről Jeremiás szólt Siralmaiban és amelyeket János Jelenésének förgetegein át hallunk sivítani, a Világ és az emberek Teremtőjének akaratából mind el fognak tűnni, mint ahogy az alvó me'l'ről eltűnik a lidércnyomás — vagy pedig őrült világban élünk. Jób és Jeremiás és mindazok panaszainak, jajszavának, könnyeinek nyomása alatt, akik számára a «valóság» lidércnyomássá változott át, úgy látszik, hogy a közvetlenül belátható, az evidencia — mely, mint Husserltől tudjuk, nem égi hang — nem oly legyőzhetetlen, mint amilyennek látszott és hogy igényeit semmisem támogatja. De Kierkegaard az evidencia, a közvetlen érvényesség szuverén jogait azért vonta kétségbe, mert fülében csengett az írás szava: az emberi bölcsesség bolondság Isten előtt.

És az evidenciát az ellentmondás elve sem mentheti meg. Mikor álmában egy irtózatos szörnyeteg tiporja el és kínozza az embert és az úgy érzi, hogy nemcsak védekezni képtelen, hanem egy tagját sem tudja mozgatni, egyszerre jön a megváltás az ellentmondó tudat képében, hogy a lidérc nem valóság, hanem csak futó képzelődés, illúzió. Ebben a tudatban ellentmondás van, mert feltételezi, hogy az alvó igaznak hiszi, hogy annak, aki álmodik, tudata nem igazi tudat; következésképpen itt oly igazságról van szó, mely önmagát lerombolja. Hogy a lidércnyomástól megszabaduljunk, messze kell űznünk magunktól az ellentmondás elvét, amelyen éber állapotunkban minden evidencia alapszik: roppant erőfeszítést kell tennünk, hogy felébredjünk. Ezért a bölcselet, ahogy Husserlnek mondtam, nem az eszmélet, mely tiltja a felébredést, hanem a harc. Ezek voltak fő ellenvetéseim, melyeket közöltem Husserllel. És ugyanez az értelme az első ember bukásáról szóló rejtélyes elbeszélésnek a Genezisben, melybe az élet fája a tudás halálhozó fájával áll szemben. Az emberi szenvedések túlhaladják az igazságokat, melyeket a tudástól kapunk...

...Nem érthetjük meg Husserlt és nem becsülhetjük meg igaz értéke szerint, ha nem értettük meg a mély és intim köteléket, mely Kierkegaardhoz fűzi. Husserl aláveti magát a kényszerítő igazságnak; neki az értelem közvetlen belátásai hozzák a kinyilatkoztatást. Kierkegaard, kinek lelke «borzadállyal és rettegéssel» van tele, éppen ott indul el a kinyilatkoztatás keresésére, ahol az értelem csak a semmiséget veszi észre. Husserl szemében a tenger fövenye felülmúlja az emberi szenve-

---

(1) Első jelentős munkáját a doktori disszertációja után az «Entweder-Oder» jelenti.

déseket; Kierkegaard szemében az emberi szenvedések többet nyomnak a tenger fövenyénél. Amaz a *parere*, az «engedelmeskedni» védelme alá helyezkedik, emez a titokzatos *jubere*, a «parancsolni» felé vágyik, melynek emlékét az emberi gondolkodás elfelejtette. Remélhetjük-e, hogy Kierkegaard és Husserl «Entweder-Oder»-je át fogja formálni az emberi gondolkodást és felrázza évszázados kábulatából? Nem hiszem. Számos nevezetes bölcselő került ki a fenomenológia iskolájából; ismerik Nietzschét és Kierkegaardot és mégis elfordultak a husserli és kierkegaardi Vagy-vagytól. Inkább a «Vissza Kanthoz!» régi jelszavához tértek vissza. Vissza ahhoz a Kanthoz, aki Kierkegaard abszurdumát a rajongás és a babona, a «Schwärmerei» és az «Aberglaube» országába utalta, melyet ő megvetett és amelytől óvta olvasóit. A Gyakorlati Ész Bírálatában («Kritik der Praktischen Vernunft») óvatosan letompította a következtetéseket, melyeket A Tiszta Ész Bírálatában («Kritik der Reinen Vernunft») levont. Isten és a lélek halhatatlanságának követelésként való felállítása szükségképpen leszerelte az olvasót, akit felforgatott az Isten halála, melyet A Tiszta Ész Bírálata jelentett be neki. De vajon az értelem elfogadhatja-e ezeket a követeléseket? Nem utalja-e őket habozás nélkül a rajongás és a babona országába? Erre nézve kétség sem foroghat fenn: Isten létezését elfogadni vagy a lélek halhatatlanságában hinni a babonák közül a legfantasztikusabb, bárhogyan — sarkigazságnak vagy követelésnek — nevezzük is ezeket az «igazságokat». Az embernek nem adatott meg az evidenciákat, a közvetlenül belátható igazságokat megrendíteni. Ha az eredendő bűnről szóló elbeszélés az Ótestamentum elején, valamint az ígéret az Újtestamentum végén, hogy Isten meg fogja kóstoltatni az emberrel az Élet fájának gyümölcseit, az írás alfája és omegája, nem nyilvánvaló-e, hogy az Ó és az Új Testamentum a fantasztikum és a babona országába tartoznak? A felvilágosodott ember nem fogja az igazságot egy öreg könyvben keresni, mely egy tudatlan nép munkája: nem fogja megengedni, hogy Jób jajgatását, Jeremiás siralmait és az Apokalipszis viharait az értelem meggondolásaival és evidenciáival helyezzék szembe. A bölcselet nem fog Kantról lemondani.

Azt lehet-e ebből következtetni, hogy az emberek mindörökre elvetették Kierkegaard és Husserl Vagy-vagy-át? Eszerint arra vagyunk kárhoztatva, hogy köveket imádjunk és engesztelhetetlen kegyetlenséggel forduljunk a Másik felé, ahogy azt egy értelemmegszállta percében Nietzsche hirdette? Nem hiszem. Az emberiség szellemi tevékenységének háztartásában az evidenciákon való áthágásnak roppant, bár rejtett és semmiképp sem méltatott jelentősége van. És én végtelen hálát érzek Husserl iránt, kinek a végsőkig feszített gondolkodása kényszerített arra, hogy felvegyem a harcot éppen azon a csatatéren, ahol

elmélkedéseink és számításaink szerint a győzelem lehetetlen. De ha az evidenciák ellen akarunk harcolni, meg kell szűnnünk « elmélkedni » és « számolni ». Erre tanított meg Husserl, akivel szembe kellett szállnom, noha nekem ő volt és ő maradt korunk legnagyobb bölcselője.

(Léon Chestov. « A la mémoire d'un grand philosophe, Edmund Husserl ». *Revue philosophique* (Paris) no 1/2, 1940)

II

KORUNK PSZICHOLÓGIÁJA

1. — AZ ÚJ PSZICHOLÓGIA EMBERE

Korunk lélektani kutatásában sok az életerő. A közönség nagy érdeklődéssel fordul feléje és ennek az érdeklődésnek mértéke jelesen a pszichoanalízis, a lélekelemzés divatja. Szabad-e mondanunk, hogy a pszichológia az ember állapotát, embervoltát teszi kutatás tárgyává? A legpozitívabb kisérleti módszerek kimondottan vagy kimondatlanul olyan magyarázatokhoz vezetnek, amelyek esetében minden percben felmerül a szabad akarat lehetőségének vagy lehetetlenségének kérdése. A legkisebb részletre vonatkozó megfigyelés — például az időre, ami ahhoz kell, hogy egy kérdésre megfeleljünk — már valamely magunkkal szemben való állásfoglalást feltételez. Noha korunk kutatásai egyre technikaibb jelleget öltenek, még mindig úgy képzeljük, hogy mindnyájan urai vagyunk egy megfigyelésnek vagy egy lélektani elméletnek, ami kétségkívül képzelődés, de ez az illúzió leleplezi korunk pszichológiájának és korunk emberének élő viszonyát.

Beszélhetünk *korunk pszichológiai kutatásának sajátos stílusáról*, mely céljaiban, módszereiben és az emberről való ki nem mondott elképzelésében mutatkozik. Ötven év óta a lélektan valóságos fogalmi válságon megy át.

Tudjuk, hogy hosszu ideig a bölcselet szolgálója volt. Ez azt jelenti, hogy az ember lényegét iparkodott felfogni, aminthogy az a belső eszmélkedés, amely a bölcselet kiváltsága volt, más felfogáshoz nem is vezethetett. A lélektannak és a metafizikának ezt a kötelékét elszakitotta a bölcselet válsága. Minthogy pedig a bölcseleti rendszerek szüntelenül megtörnek egymáson, természetes volt, hogy az emberről való ismeretünknek más alapot kerestünk. A XVIII. és a XIX. században megjelenik és kifejlődik a pszichológia pozitív és kísérleti felfogása.

Auguste Comte elveti önmagunk belső szemléletét, az introspekciót, az okok és a lényeg keresését. A lélektan, a természettudományok példáját követve a pszichofizika, a pszichofiziológia és a kvantitatív, mennyiségekkel dolgozó pszichológia formáit ölti fel.

Korunk pszichológiáját nem lehet egységes elméletre hozni. Mindazonáltal a jelek szerint minden jelenlegi kutatásmódszer, sőt, még általánosabban szólva, minden még élő és virágzó pszichológiai eszme a pszichológia múltja felől tekintve a megismerésnek ugyanazon a szárnyán csoportosul: Bergson kritizálja a pszichofizikát, visszautasítja a tudatot, ezt a tiszta minőséget mérni akaró természettudomány igényét; Henri Delacroix fenntartja a lélektan és az introspekció, a saját belsőnkbe nézés közti kapcsolatot. (« A pszichológia tanulmányozza a formák játékát tudatunkban és mindegyikünk tapasztalásához való alkalmazkodásukat is »); a fenomenológia egyáltalában nem hivatkozik a laboratóriumi mérések eredményeire; Jaspers szembeállítja egymással az emberrel és a természettel foglakozó tudományokat... Ámde ellenkezőleg a behaviorizmus, az alakelmélet, a pszichoanalízis, a pszichotechnika egy a természettudáséhoz hasonló tapasztalással dolgoznak, vagy a matematikustól kölcsönzik eszközeiket. De ebből mégse következtessük, hogy a XX. század változtatás nélkül átvette a XIX. század konfliktusát « a lélektan mint a metafizika függeléke » és « a lélektan mint a természettudomány függeléke » között. Bergson írásától, amely a fejezet élén áll, a « legtudományosabb » szövegekig minden, ami napjaink pszichológiájában élő, túlmegy a befelé néző pszichológia és az objektív pszichológia hagyományos ellentétén.

Az a pszichológia, mely megőrzi összefüggését a bölcselettel, önmaga sem elméleti elképzelést keres, hanem tapasztalást. Bergson úgy véli, hogy a belső tapasztalás éppen olyan pontos és tárgyilagos lehet, mint a külső kísérlet — és a fenomenológia osztja ezt a nézetet. A szó mélyebb és tágabb értelmében *minden mai pszichológia tapasztalati pszichológia.*

Ami a külső vagy közvetett megfigyelő pszichológiát illeti, az nem akar elaprózó pszichológia lenni, kis részletekre szorítkozni, ez a lélektan is az ember egészére vonatkozo szemléletet tételez fel és célul a *teljes megértést* tűzi ki. A pszichotechnika sem csupán mérő lélektan: tudatában van az emberi elme sajátos természetének, amely a legkisebb reakciónál is egészében nyilvánul meg.

Míg a múlt pszichológiája (mind a befelé néző, mind a kísérleti) a lényeges emberre célzott — az emberre az ő általánosságában, az örök emberre —: korunk pszichológiája az embert egy *adott helyzetben* célozza meg. A jelenlegi pszichológia embere nem időtlen (ideális vagy fizikai) természet, hanem valóság, szemügyre véve mindennapos léte-

zésének változatos szövetében, tágabb és szűkebb környezetében, cselekményeiben — és hozzá még minden egyébben, ami eddig csak lényegének szélén látszott létezni: álmaiban, játékaiban, vágyaiban, tervezéseiben... Hasonlóképpen, nemcsak «felnőtt, fehér és civilizált» emberről van szó, hanem mindenkiről, aki embernek mondhatja magát: a gyermekről, a primitívről, a betegről, az őrültről. Ha Henri Wallon, a pszichológia tárgyának meghatározásáról írva ezt mondja: «Az ember általában? Ó, nem róla van szó; hanem emberekről, szellemi életük teljességébe foglalva; ha számba is vesszük a körülményeket, a hasonlóságok megmutatkoznak: talán így fel lehet majd egyszer fedezni az emberi sors alapvető törvényeit. Az emberi természet egysége nem a létező tulajdonságok a priori összességében, *a priori entitásban* nyugszik, ahol egymás szomszédságában megférhetnek a legkülönneműbb tartályok; meg kell keresni a változó körülményeket, amelyeken át az az egység meg tud valósulni» — ez esetben a tudós az egész modern pszichológia nevében beszél és nemcsak ama filozófia-ellenes pszichológia nevében, amelynél többet nem kíván képviselni.

Kétségtelen, hogy a becsvágyak, a módszerek, a kezdő és befejező fogalmak változnak. Vannak, akik az embert abban az egészben kívánják látni, amely alkotja őt, sőt teljes jelentőségében is; mások az elemekben, melyek halmozódnak, átalakulnak és totalitását végleg meghatározzák. Némelyek a külső megfigyeléshez ragaszkodnak, mások extrapolálnak (a megfigyelt adataiból adódó szabály szerint nevezik meg előre a várható új adatokat) és értelmeznek. Némelyeknek szüksége van a laboratóriumra, vagy egy menynyiségtani képletre, mások csak eszükkel és könyvtárukkal dolgoznak... De mindenhol *a konkrétre való törekvés* mutatozik — törekvés egy reális és ugyanakkor teljes megismerésre, mely egy egyértelműen körülírt valóságra vonatkozik és tagozódása megengedi, hogy lépésről-lépésre újra felépítsük a valóságot. Az ember, akiről a mai pszichológiában szó van, környezetének, korának és, mint Merleau-Ponty mondja, «a világnak elkötelezett egyén». Megjött a kor, amikor a pszichológia végre önmagunkról szól hozzánk.

És éppen azért, mert az embert konkrét valóságában akarja megragadni, kavarja fel a pszichológia a szomszédos területeket: beszélünk ma munka pszichológiájáról, művészet pszichológiájáról, pszichoszomatikus orvostudományról, pszichopedagógiáról, társadalmi lélektanról, stb. A lélektan felvette a kapcsolatot a valósággal: ezért van beleszőve minden igyekezetbe, amely a reálist tanulmányozza.

Mindenekelőtt **HENRI BERGSONNAK** egyik nagy művéből fogunk idézni, melyet ötven évvel ezelőtt írt. Óvakodjunk ebből a szövegből a befelé néző lélektan továbbélését kiolvasni. A «megélt tartam» elmélete túlmegy a belső eszmélkedéshez való egyszerű visszatérés keretén.

Bergson, mint korunk pszichológiájának igazi előfutára, már elveti az ember minden elvont ábrázolását és egy a közvetlen adottságokra alapított lélektanra, egy konkrét élményre hivatkozik:

PSZICHOLÓGIAI ÉLET ÉS MEGÉLT TARTAM

Az a létezés, amelyről a legbiztosabbak vagyunk és amelyet legjobban ismerünk, kétségtelenül saját létezésünk, mert minden más tárgyról olyan képzeteink vannak, amelyeket külsőlegesnek és felületesnek minősíthetnénk, holott önmagunkat belsőleg és mélyen érzékeljük. Mit állapítunk meg, mikor ezt tesszük? Mit jelent ebben a kiváltságos esetben a « létezni » szó? Idézzük itt néhány szóban egy régebbi munkám eredményeit.

Mindenekelőtt megállapítom, hogy egyik állapotból egy másik állapotba megyek át. Melegem van vagy fázom, vidám vagy szomorú vagyok, dolgozom vagy semmit sem teszek, nézem, ami körülöttem van, vagy másvalamire gondolok. Érzetek, érzések, akarások, képzetek: íme a változások, amelyek között létezésem megoszlik és amelyek azt egymásután színezik. Szüntelenül változom. És ezzel még nem mondtam eleget. A változás sokkal gyökeresebb, semmint eleve gondolnók.

Mindenegyes állapotom hatásáról valóban úgy beszélek, mintha tömböt alkotna. Azt mondom ugyan, hogy változom, de úgy látom, hogy a változás az egyik állapotból a következőbe való átmenetben jelentkezik: mindenegyes állapotomról különvéve azt kívánom hinni, hogy az egész idő alatt, amíg jelen van, az marad, ami. Pedig, ha csak egy kissé is megfeszíteném figyelmemet, rájönnék, hogy nincs olyan indulat, képzet vagy akarás, amely percről-percre ne változnék; ha egy lelkiállapot megszűnnék változni, tartamának folyama szűnnék meg. Vegyük a belső állapotok legtartósabbikát, egy külső mozdulatlan tárgy látással való érzékelését. Hiába marad a tárgy ugyanaz és én hiába nézem ugyanarról az oldalról, ugyanazon szög alatt, ugyanabban a világításban: benyomásom mégis különbözik az egy pillanat előttitől, ha nem egyébben, hát abban, hogy az a tárgy közben egy perccel megöregedett. Emlékezetem működik itt és abból a múltból valamit ebbe a jelenbe rak át. Lelkiállapotom, ahogy az idő útja mentén előrehalad, folytonosan tágítja térfogatát a tartammal, amelyet felszed; nő, mint a görgő hólabda, de önmagából nő. S annál inkább így van ez a még belsőbben belső lelkiállapotok, az érzések, indulatok és vágyak stb., világában, amelyek, ellentétben az egyszerű vizuális benyomással, nem egy külső változatlan tárgynak felelnek meg. Azonban kényelmes nem figyelni erre a szakadatlan változásra és csak akkor venni észre, amikor már elég nagy lett, hogy a testnek új tartást, a figyelésnek új irányt adjon. Pontosan ebben a pillanatban érezzük, hogy állapotunk megváltozott.

De az igazság az, hogy folyton változunk és hogy már maga az állapot is változás.

Ezzel azt mondjuk, hogy nincs lényegbeli különbség az egyik állapotból a másikba való átmenet és az ugyanazon állapotban való megmaradás között. Ha az az állapot, mely «ugyanaz marad», változatosabb, mint gondoljuk, viszont az egyik állapotból a másikba való átmenet jobban hasonlít, semmint képzelnők, egy meghosszabbodó állapothoz; az átmenet folytonos. De éppen azért, mert minden egyes lelkiállapot folytonos változása felett szemet hunyunk, vagyunk kénytelenek úgy beszélni, — ha a változás olyan tetemes lett, hogy megragadta figyelmünket, — mintha most az előbbi közvetlen közelségében új állapot állna. Erről is feltételezzük, hogy változatlan fog maradni, és így tovább a végtelenig. A lelkiélet látszólagos szakadozottsága tehát onnan származik, hogy figyelmünket nem-folytonos műveletek sorozatában rögzítjük reája: ahol csak enyhe lejtő van, figyelő műveleteink megtört vonalát követve egy lépcső fokait véljük látni. Persze igaz, hogy lelkiéletünk váratlan eseményekkel van tele. Ezer váratlan jelenség jön közbe: úgy tűnik, mintha mind élesen elütne az előtte valótól és semmiképpen sem fűződnék a következőbe. De megjelenésük megszakítottsága olyan alap folytonosságáról szökik szemünkbe, amelyen azok a váratlan jelenségek kirajzolódnak és még az őket elválasztó közök is ezen a folytonos alapon keletkeznek: az üstdob hangjai, amelyek innen-onnan beleszólnak a szimfóniába. Figyelmünk hozzájuk tapad, mert jobban érdekelnek, de valamennyit egész pszichológiai létezésünk folyékony tömege hordozza. Mindegyikük csak egy mozgó övezet legjobban megvilágított pontja, amely felölel mindent, amit érzünk, gondolunk, akarunk; végeredményben mindazt, ami egy adott pillanatban vagyunk. Igazában ez az övezet alkotja lelkiállapotunkat. Ámde az így meghatározott állapotokról azt mondhatni, hogy nem elkülönített elemek. Egyik a másikat folytatja végtelen folyásban.

Minthogy azonban figyelmünk megkülönböztette és mesterségesen elválasztotta lelkiállapotainkat, kénytelen őket később mesterséges kötelékkel újra egyesíteni. Így aztán elképzel egy amorf (alaktalan), közömbös és mozdíthatatlan ént, amely énben felvonulnának, vagy összetorlódnának az általa független létezőkként felállított lelkiállapotok. Ahol a valóságban a futó színárnyalatok úgy összefolynak, hogy egyik a másikba ömlik, ez az én élesen különböző és úgyszólván tiszta színeket lát, amelyek úgy ülnek egymás mellett, mint egy gyöngysor különböző színű és nagyságú gyöngyei: ezért az én szükségképpen kell, hogy feltételezzen egy nem kevésbé erős fonalat, mely a gyöngyöket összetartja. De, ha ezt a színtelen alapzatot szakadatlanul meg is festi az, ami befedi, a mi számunkra a maga meghatározatlanságában mégis olyan,

mintha nem léteznék. Mi azonban csak azt látjuk pontosan, aminek színe van, azaz csak a lelkiállapotokat. Igazában ez a « szubsztrátum », ez az alapréteg nem valóság; csak öntudatunk számára adott egyszerű jel, amelynek az a rendeltetése, hogy szakadatlanul figyelmeztessen a művelet mesterséges voltára, mellyel a figyelem az egyik állapotot a másik mellé helyezi ott, ahol csak lepergő folytonosság van. Ha létezésünk elkülönült állapotokból tevődnék össze, melyekből egy változhatatlan « én »-nek kellene szintézist teremtenie, a tartam számunkra nem léteznék. Mert egy énnek, mely nem változik, nincs is tartama, és egy lelkiállapotnak, mely azonos marad önmagával, míg nem váltja fel a következő, éppoly kevéssé van tartama. Ezért hiába sorakoztatjuk fel ezeket az állapotokat egymás mellé az « én »-en, mely őket összetartja, ezek a szorosan egybefűzött szilárdságok sohasem fognak folyamatos tartamot alkotni. Az igazság az, hogy ilyenformán a belső élet mesterséges utánzását kapjuk, annak sztatikus megfelelőjét, mely a logika és a nyelv követelményeihez jobban alkalmazkodik, éppen mert kiküszöböltük belőle a reális időt. De ami a lelkiéletet illeti, úgy, ahogy az az őt elfedő szimbólumok alatt lefolyik, könnyen rájövünk, hogy annak anyaga az idő.

(Henri Bergson. *L'Évolution créatrice*. Paris, P.U.F., 1906)

Bergsonnál (és William Jamesnél is), valamint Georges Politzernél a konkrétum és a totalitás felé való törekvéssel találkozunk. Bergson szemében a megélt tartam egészen más, mint az őt alkotó elemek összege, éppúgy mint a dallam is több egyes hangjainak összegénél. Politzer lélektanában nem analízisről van szó, hanem egy ember szintétikus megragadásáról, aki szakadatlan drámában birkózik a világgal és a többiekkel; ő korunknak azt az elméletét vallotta, — a forma-elméletet, a *Gestalt* pszichológiát —, amely talán a legmesszebbre ment abban az irányban, hogy ezeket az intuitív belátásokat világosan kifejezze és belőlük minden következtetést levonjon.

A forma-elmélet úgyszólván korunk pszichológiájának minden megnyilatkozásában feloldottan jelen van. Ha valamely konkrét jelenségből indulunk ki, minden szétszedő elemzés, mely csak az alkotoelemeket nézi, nem veszi figyelembe az összeköttetéseket, a belső összetartozásokat, a jelenségeket egybekapcsoló autonóm egységstílust. A létből nem lesz létezés pusztán csak azáltal, hogy elemei jelen vannak, hanem csak totális szerkezete által, amely nem lehet más, mint saját törvénye, megjelenésének globális magatartása. A *Gestalt* pszichológusai az egésztől érkeznek el a részekhez és az általános alkatok (struktúrák) megértését tűzik ki célul.

PAUL GUILLAUME-nak köszönjük a német Gestalt-iskola mun-

kának alábbi kitűnő rövid ismertetését. Ez az iskola már a XX. század első éveiben fellendült és a lélektannak olyan neveket adott, mint Wertheimer, Köhler és Koffka.

A FORMA LÉLEKTANÁNAK ALAPELVEI

A lélektani tények formák, azaz szerves egységek, amelyek az érzékelés és képzetalkotás tér- és időmezejében kapják egyéniségüket és körvonalaikat. Az érzékelés esetében a formák egy csomó tárgyi tényezőtől, a kiváltó tényezők egy bizonyos konstellációjától, egyszerre való adottságától függenek; de ezek a formák áttehetők, vagyis némely tulajdonságuk megmarad a változásokban is, melyek egy vagy más módon valamennyi tényezőt befolyásolják. A formák belső tagozódást is mutathatnak, amennyiben részeik vagy természetes tagjaik az egészben határozott funkciókkal bírhatnak és abban bensőleg egységeket vagy másodrendű formákat képezhetnek. A különböző fajtájú elemek és a különböző természetű viszonyok érzékelése egész különböző szervezési módozatoknak felel meg és ezek a módozatok tárgyi és alanyi feltételektől egyaránt függenek. A megfelelés, amely egy tagolt egész tagjai és bizonyos tárgyi elemek között megállapítható, általában nem marad meg, ha ugyanezek az elemek egy másik tárgyi csoporthoz, együtteshez tartoznak. Egy rész egy egészben gyökeresen másvalami, mint ugyanez a rész, ha el van szigetelve, vagy egy másik egészben fordul elő — más ama tulajdonságoknál fogva, amelyeket helyétől kap, vagy attól a funkciótól, melyet az egyik vagy másik egészben ellát. Egy tárgyi feltétel változása vagy az érzékelt formában okozhat helyi változást, vagy a totális forma tulajdonságaiban beálló változásban fejeződhetik ki.

Minden elmélet olyan adottságokból indul ki, melyeket elsődlegesnek, alapvetőnek vél. A klasszikus lélektan elemi érzéklésekből (vagy ezeknek reprodukcióiból) indult ki, hogy belőlük a társítás gépezetével, vagy a szellem szintétikus műveleteivel többé-kevésbé szervezett tényekhez vagy tárgyakhoz jusson el. A *Gestalt-theorie* azonban olyan formákból vagy alkatokból indul ki, amelyeket elsődleges adottságoknak tekint. Nem tekint adottnak egy formanélküli anyagot, egy tisztára kaotikus sokféleséget, hogy aztán azt kérdezze, vajon az ezeknek az anyagokon kívül működő erőknek milyen játékában csoportosultak és szerveződtek közömbös anyagok? Nincsen anyag forma nélkül. Már ezen a ponton előre láthatjuk, hogy mindazokat a problémákat, melyeket az alkotóelemek lélektana nem bírt megoldani... a forma pszichológiájában vagy ki fogjuk küszöbölni, vagy új módon fogjuk megfogalmazni, minthogy az elem fogalma eltűnik...

A « forma », « alkat », « szervezet » szavak éppenúgy a biológia, mint a pszichológia nyelvéből valók. Egy élőlény szervezet, környezetétől elvá-

lasztott egyed, azoknak az anyag- és energiacseréknek ellenére, melyek egyed és környezet közt végbemennek; az élőlény rendszer, melynek részei, a szövetek és a szervek, az egésztől függenek és jellegüket nyilván az egész határozza meg. Ez a szervezet nemcsak sztatikus, hanem dinamikus is, minthogy az összes erők játéka szolidáris, egymásrautalt erők játéka és mert egy élőlény élete valamennyi helyi folyamat mozgó egyensúlyának eredménye. Az «alkalmazkodás» szó foglalja össze legjobban az egésznek és a részeknek ezt a bonyolult viszonyát. Ennélfogva szabad a pszichikai és a biológiai formákat egymáshoz közelítenünk.

És hogy is lehetne másképpen? Itt nemcsak összehasonlítható, hanem összekötött tényekről van szó. A szellemi élet a lelkiéleten belül jelenik meg. Az érzéklés és a gondolkodás idegfunkciókkal függenek össze. A szervezetet, melyet a pszichológus tanulmányoz, közelíteni kell ahhoz, melyben a fiziológus kutat. Ha érzékelésünk meg van szervezve, a neki megfelelő idegfolyamat ugyanúgy megszervezett. És, ha nincsenek független pszichikai elemek, akkor elemi független agyvelő-folyamatokról sem lehet beszélni. Wertheimer már 1912-ben, a sztroboszkópikus mozgásról (a sztroboszkóp egy tárgynak különböző helyzetben felvett képeit gyorsan lepergető dob, mely a nézőben ama tárgy mozgásának benyomását kelti) írt értekezésében felvázolta ennek a jelenségnek elméletét: arra a gondolatra építette fel, hogy a két egymást követő optikai inger kiváltotta agyvelő-folyamat ugyanazt az egységes jelleget mutatja, mint a látható mozgás. A párhuzamosság nem elemi tények, hanem olyan fiziológiai és pszichikai formák között áll fenn, amelyek alkati közösséget mutatnak. Ez az izomorfizmus elve, amellyel a forma új elmélete a pszichofizikai parallelizmus — párhuzamosság — régi elvét megújítja. Ez által a bölcseleti következményekkel terhes tan által, a szervezet eme tulajdonságának alapján a forma elmélete — a Gestalttheorie — visszautasítja a szellem és a test között húzandó választóvonal gondolatát. A szellem nem valami szervező erő, mely titokzatos módon, önkéntes és feltételhez nem kötött tevékenységgel fiziológiai folyamatoktól teljesen idegen. És Köhler egyik fejezetének Goethe mondását adja címül: «Was innen ist, ist aussen». («Ami belül van, az van kívül is.»)

Paul Guillaume egyúttal hangsúlyozza a *Gestalt*-elméletnek a modern pszichologia más irányaival szemben való eredetiségét.

A FORMA ELMÉLETE ÉS A BEHAVIORIZMUS

Vajon a forma elmélete tudat-pszichológia vagy a viselkedés pszichológiája? A problémát világosan felveti az a tény, hogy a forma elmé-

lete Németországban, a befelé néző iskola légkörében születve meghonosult az Egyesült Államokban, ahol a behaviorizmussal találkozott.

Ha a viselkedés pszichológiáján — a behaviorizmuson — olyan módszert értenénk, mely szándékosan eltekint a kísérleti alany megélt tapasztalásától: a forma-pszichológia annak szöges ellentéteként mutatkozik; számára a lényeges meghatározni, hogy érzékeli a kísérleti alany a helyzetet, amelybe került és leírni az annak megfelelő «egyéni fenomént». Míg a behaviorizmus egész programját az ingerreakció képlete írja körül, a forma pszichológiája megpróbál érthető kapcsolatot teremteni ezek között az egymástól távol álló fogalmak között és megmutatni, hogy befolyásolja az ingerek objektív konstellációja, azaz együttes megjelenése az érzéklés szervezetét és aztán hogyan tükröződik ez a szervezet a reakció szervezetében. A behaviorizmust az ingerreakció képlete a magatartás egy «molekuláris» elképzeléséhez viszi el; az elemekben analizálva a tárgyi feltételeket és az objektív reakciókat, vonatkozásokat keres közöttük és a viselkedésben elemi reflexek összegét látja. De mint láttuk, a komplexus és komplexus, forma és forma közötti vonatkozásokat kell szemügyre venni, hogy a magatartás egy «molekulárisan koncentrált» elképzeléséhez érkezzünk el. A két tan ellentéte még erősebben kidomborodik, ha a behaviorizmusban nemcsak módszert látunk, hanem bölcseletet is, mely, mint az epifenomének, az utójelenségek elmélete, kizárja a valóság tudatát, mellyel a tudomány foglalkozik. De a fizikai megfigyelést a tudat tényeivel szembehelyezni annyi, mint elfelejteni, hogy itt egyszerűen ugyanannak a közvetlen egyéni tapasztalásnak két különböző szervezési módjáról van szó. A fizikus kiválasztással kezdi és mindenekelőtt bizonyos érzéklésekre támaszkodik, amelyek más érzékléseknél jobban képesítik őt arra, hogy egy önmagában összefüggő és termékeny általános elképzelést építsen fel; de eredetükben ezek az érzéklések az egyéni közvetlen tapasztalásnak, a fizika és a fiziológia közös kiindulásának részei. Azáltal tehát, hogy ennek a felfogásnak központi helyet ad, a forma elmélete eltávolodik a behaviorizmustól.

Azonban ez az elmélet a befelé nézés gondolatát nem kevésbé szigorúan bírálja. A kifinomult tapasztalással szemben a naív tapasztalás mellett foglal állást. Noha a naív tapasztalásnak nagyobb horderőt tulajdonít, mint amekkorát általában szoktak, másrészről viszont a torzító elemzéstől is tartózkodik; és a tiszta befelénézésből merített eredményeket, legyenek azok a Wundt-iskola érzéklései, vagy a würzburgi iskola képnélküli gondolatai, gyanakodva nézi. Egyik jelenségnek a másik által történő közvetett ellenőrzését keresi (például az alap és az ábra megkülönböztetésének ellenőrzését az ingerküszöb funkcionális különbségeiben, az emlékezésben, stb.) Végül keresi az ellentétet a pszichológiai megfi-

gyelés és a közvetlen megfigyelés között, melyet különben a közvetlen tapasztalás nem ismer. A külső érzékelés úgy mutatja a dolgokat, ahogyan azok az érzékelő alanynak megjelennek, minőségeikkel, jelentőségeikkel és értékeikkel egyetemben; az alany-tárgy mozgékony megkülönböztetése az érzéklés mezeje egy bizonyos szervezetének, nem pedig a jelenségek két különnemű osztályának felel meg. A pszichikus érzéklés másrészről kifejeződik a viselkedésben, annak bizonyos alakszerű, más emberektől is érzékelhető sajátosságaiban. A külsőnek mondott érzéklés tárgya tehát több különböző lény számára nem szigorúan közös, ennélfogva a belsőnek mondott érzéklés nem szigorúan személyes jellegű.

A viselkedés lélektanának és a forma lélektanának szembenállása tehát olyan szöges, mint amilyennek látszott. Koffka utolsó művében könnyen tehetett magáévá egy behaviorista nyelvhasználatot. A « viselkedés-környezet » és « földrajzi környezet » kifejezések használatával, amelyek a környezetet úgy írják körül, ahogy az az alanynak megjelenik, illetve úgy, ahogy azt a fizika leírja, a « környezet », a « helyzetek », « ingerek », stb. kifejezések kétértelműsége megszűnik. A lélektan tanulmányozza az egyén reakcióit, amelyekkel viselkedés-környezetére felel. Ezt a környezetet pedig éppen maguknak a reakcióknak összehasonlítása fogja meghatározni, éppen úgy, ahogy egy fizikai erőmezőt az abba helyezett testek viselkedéséből szerkesztünk meg. Ezeknek a reakcióknak leírása nem szorítkozik elemeik analízisére, de kiterjed alkati minőségükre is, melyek megengedik, hogy nemcsak ingerekről és mozgásokról, hanem tárgyakról és cselekményekről is beszéljünk, éspedig anélkül, hogy a kísérletező a tőle megélt benyomásokat a viselkedésükben tanulmányozott alanyok tudatába vetítené. Ez a nyelvezet a forma tanát erősen közelíti a behaviorizmushoz.

Megpróbáltuk kijelölni a forma lélektanának helyét ama bölcseleti és pszichológiai irányok között, amelyekkel összehasonlítható. Ha nem is lehet számára kész címkét és keretet találni, az itt vázolt hasonlóságok legalább megóvnak bizonyos hamis értelmezésektől és arra intenek, hogy a tan eredetiségét jobban megbecsüljük.

(Paul Guillaume. *La Psychologie de la Forme*. Paris, Flammarion, 1937.)

Ha « minden elem létmódozata az egésznek alkatától függ » (Wertheimer), akkor a viselkedést kétségtelenül a reflexmozgásból, de kivált a reflex jelentésének értelmezéseiből lehet magyarázni. A pszichológia a globális magyarázatok irányában halad.

Mindazáltal létezik egy elemző lélektan, amelyet banális volna a *Gestalt-pszichológiával* szembehelyezni. E pszichológiának két főmegnyilvánulása Pavlov és Becserev *reflextana* és Watson *behaviorizmusa*. Pavlov ki akar törni a dualista, a test és a lélek kettősségére alapított

hagyományos értelmezések köréből és megpróbálja a tudományosan megismerhető lelki folyamatok egész építményét a reflexre felépíteni. Íme **IVAN PAVLOV** szövege, amelyben a kondícionált reflexekre vonatkozó híres kísérletét ismerteti.

A KONDÍCIONÁLT REFLEXEK

A kutyát sötét szobába zárjuk és az adott percben felkattantjuk a villanyt; fél perc múlva és a következő félperc alatt enni adunk a kutyának. Ezt többször megismételjük. Egy idő mulva a fény, amely a kutyára nézve addig közömbös volt és nyálmirigyeire semmiféle hatást nem gyakorolt, az etetéssel való egybeesésének ismétlődése következtében ezeknek a mirigyeknek sajátságos izgatója lesz; valahányszor a villany kigyullad, megfigyelhetjük a nyálképződést. Ilyen feltételek között azt mondjuk, hogy a fény a nyálmirigyek feltételes ingerlője lett. A nyálmirigy a mi esetünkben egyszerűen jelzése annak a reakciónak, amellyel az állat a külső világra válaszol. Ez a reflex lassanként egy meghatározott pontig növekedik; a mi esetünkben ez a határ félpercenként tíz nyálcsepp.

Kapcsoljuk most össze a fényt egy bizonyos hanggal (másodpercenként körülbelül 426 rezgésűvel). Ez azt jelenti, hogy a szoba hirtelen megvilágítását egy hang kíséri. Ezt a kettős ingert most nem kíséri etetés. Háromszor, négyszer, ötször megismételve, az inger megtartja állandó hatását, azaz a fény maga, vagy a hanghoz társított fény mindig tíz nyálcseppet vált ki, holott táplálék nem kíséri. De itt a következő kérdést tesszük fel: noha látszólag semmisem változott, nem történt-e valami benső módosulás a folyamatban? A fényhez társított hang, amely eddig a nyálmirigyekkel látszólag semmi vonatkozásban nem állott, nem vett-e fel valaminő értéket? És valóban azt kell megállapítanunk, hogy négy vagy öt ismétlés után a fényhez társított hang ingerlő hatást gyakorol a nyálmirigyekre. Igaz, hogy ez a hatás gyenge, csak egy-két csepp nyálat ad. Mi történt tehát? Mi által vált a hang izgató tényezővé? Hogy történik, hogy, noha táplálék nem kíséri, mégis ingerlő tényező lett? A kísérlet megmutatja, hogy a hang, a fénnyel való ismételt egybeesésével, tehát ugyanazon folyamat által tett szert ingerlő hatására, mint a fény a magáéra: a táplálékkal való összeköttetése által, amely a nyálkiválasztásnak döntő tényezője. A hang hatása egy új, feltételhez kötött izgatóé, és minthogy az adott esetben feltételes, nem pedig abszolút ingerlő (például táplálék) által lett azzá, a hangot másodfokú ingerlőnek, a kiváltott reflexet pedig másodfokú reflexnek fogjuk nevezni.

És itt adjuk Pavlov előadásának zárószavait.

Ezekben a kutatásokban a lélektan olyan embernek látszott, aki a sötétben botorkál, kezében kis lámpással, amely csak igen keskeny körcikkelyt világít meg. Beláthatják, hogy nehéz ezzel a lámpással az egész tájat felkutatni. Azok önök közül, akik valaha ilyen helyzetben voltak, emlékezni fognak rá, hogy a kép, amit a lámpás segítségével az ismeretlen tájról alkottak, semmiben sem emlékeztet arra, amit ugyanarról a tájról napvilágnál kaptak. Ebben a vonatkozásban mi fiziológusok kedvezőbb helyzetben vagyunk. Minden, amit előzőleg mondottam, megérteti, menynyire felülmúlják az objektív kutatás sikerének esélyei a pszichológiai kutatáséit. Kutatásaink kisszámú laboratóriumban folynak és mondhatni, hogy éppen csak megkezdődtek, mégis már fontos kísérleti analízissel rendelkezünk, mely mélyen behatol a témába és minden fokán figyelemreméltó pontosságot mutat. Ami azonban a pszichológiai jelenségek törvényeit illeti, valljuk be, hogy nem igen tudjuk, hogyan keressük őket. És mégis, hány ezer év óta tanulmányozza az emberiség a pszichológiai tényeket, a lelkiélet, az emberi lélek tényeit! Éspedig nemcsak a szakpszichológusok foglalkoznak ezekkel a kérdésekkel; az egész művészet és az egész irodalom, az emberiség lelkiélete gépezetének eme kifejezései is foglalkoznak velük. Ezer meg ezer lapot töltenek meg az ember belső világának leírásai, és ennek az igyekezetnek mindmáig mégsem láttuk semmi eredményét, nem ismertük meg a törvényt, mely az ember lelkiéletét kormányozza. « Felebarátod lelkében minden homályos », mondja egy közmondás, mely ma is igaz. Azonban a felsőbbrendű állatok összetett idegjelenségeire vonatkozó kutatásaink ellenkezőleg biztos reményt nyújtanak arra, hogy fiziológusok a közeljövőben fel fogják fedezni azokat az alapvető törvényeket, amelyeket e belső világ félelmes bonyolultsága ma még elrejteni látszik. És ez minden, amit ma közölni óhajtottunk.

(Simone Daval. *Psychologie expérimentale*. Paris, P.U.F.)

Pavlov egy széleskörű mozgalom kútfejénél áll, mely kivált Oroszországban fejlődött ki. De úgy látszik, hogy iskolája újabban olyan fordulatot vett, mellyel korunk pszichológiájának globális szempontjaihoz csatlakozott. Az 1953-as montréali kongresszuson Bykov professzor, a Pavlov-intézet és a Szovjet-Akadémia tagja, a pavlovi élettan álláspontját fejtegetve Pavlov analitikus síkja fölé emelkedett. « Pavlov kísérleti fiziológiai módszere », jelentette ki, « megengedte, hogy a különböző elszigetelt funkciók analitikai tanulmányozásáról áttérjünk a szervezetben lejátszódó valamennyi folyamat szintétikus tanulmányozására, a legelemibb reakcióktól egészen a nyelvig és az emberi gondolkodásig. » (*La Raison*, 1953, 7. szám.)

A szerző különösen a szervezetnek ama moláris felfogását hangsú-

lyozza, mely a mai fiziológiát jellemzi és, ha nem is él az « alkat » (struktúra) szóval, a « rendszer » szót használja.

« Az agykéreg munkáját rendszeresnek és dinamikusnak képzeljük. Ez teljesen Pavlov felfogásának felel meg. »

Máshelyütt a « funkcionális rendszerek » és a « dinamikus sztereotípek » kifejezésekkel találkozunk nála:

« A dinamikai sztereotíp olyan izgalmi és gátlási állapotok meghatározott együttese és meghatározott sorrendje, melyek az agykéregben külső és belső ingerek hatása alatt keletkeznek egy helyzetben, amely mindig ugyanazon módon ismétlődik »

Végül a szervezetet « oszthatatlan egésznek » mutatja be.

Mindebből az a benyomásunk, hogy a reflextan és az alkat lélektana egymás felé fejlődhetnének és Pavlovnak ez a kijelentése, melyet Bykov idéz, talán egy ilyen fejlődés előfutára: « Értsük meg, hogy az ember rendszer, mely, mint minden más rendszer a természetben, az egész természet változhatatlan és kikerülhetetlen törvényeinek van alávetve: de ez a rendszer belső önszabályozásával egyedülálló. »

Ha a behaviorista síkra megyünk át, ugyanezt a közeledést látjuk az alkat pszichologiája felé, például olyan szerző munkásságában, mint Kurt Lewin. Paul Guillaume egyébiránt maga is jelezte, hogy a behaviorizmus és a Gestalt-elmélet között lehetséges a megegyezés. De voltaképpen mi is az a *behaviorizmus*, « a viselkedés pszichológiája »? **ANDRÉ TILQUIN** a következő lapokon kifejti **JOHN B. WATSON**-nak, a behaviorizmus megalapítójának és követőinek « programját ».

A BEHAVIORISTA PROGRAM

Az emberi pszichológiának, ahogy a behavioristák fogják fel, az objektív és kísérleti állatlélektan képére kell kiépülnie, tőle kell kölcsönöznie módszerét és céljait olyképpen, hogy ne is legyen többé két pszichológia, emberi és állati, amelyeket áthatolhatatlan fal választ el egymástól, nem tudnak egymásról, és egymáséitól gyökerükben különböző tárgyaik, módszereik és céljaik vannak: hanem csak egyetlen pszichológia, mely elfoglalja a természettudományok között megillető rangját.

Az így felfogott lélektan nem a lelket, az öntudatot, a szellemet tekinti tárgyának, hanem a viselkedést, azaz az alkalmazkodó (adaptativ) tárgyilagosan megfigyelhető feleletek összességét, az egésznek felfogott szervezet válaszait szintén objektíven megfigyelhető ingerekre, melyek a szervezet életének fizikai vagy természeti környezetéből jönnek. Módszere pedig nem a befelé-nézés vagy annak álcázott formái, hanem a közönséges megfigyelés; célja nem a tudat elemző és meddő leírása, hanem a viselkedés olyan törvényeinek felállítása, melyek jóslásokat engednek meg és lehetővé teszik, hogy az ember egy napon hathatós

módon befolyásolja az emberi természetet. Az emberi pszichológia tehát kétségbevonhatatlan tudomány, éspedig konkrét tudomány, mert az előttünk folyó életből indul ki; hasznos és termékeny tudomány, mert ehhez az élethez kapcsolódik és az embernek hatalmat adhat az ember felett.

Watson tanítása szerint az emberi pszichológiát úgy lehet meghatározni, hogy az az «emberi viselkedés tudománya» és fel lehet olyan lélektant építeni, mely szorosan ehhez a meghatározáshoz ragaszkodik és soha többé nem él az öntudat, öntudat-tartalmak, szellem, lelkiállapotok, érzetek, képzetek, stb. elvetett fogalmaival. A meghatározás, amit Watson a viselkedésről ad, mutatja, hogy valóban biológiai tájékozódású állatpszichológia vezette őt ehhez az elképzeléshez. Olyan emberi pszichológia, mondta Watson, amely a tudósok igényeit kielégítheti, szükségszerűen kiindulópontjának veszi «azt a megfigyelhető tényt, hogy minden szervezet, akár emberi, akár állati, veleszületett vagy szerzett berendezésekkel környezetéhez alkalmazkodik; és hogy ezek az alkalmazkodó berendezések vagy tökéletesek, vagy ellenkezőleg oly hiányosak, hogy velük az élőlény éppen csak hogy létezni tud.» Az emberi és állati cselekményeknek ebben az alkalmazkodó jellegében látja Watson az alapvető tényt. Erre a gondolatra ismételten vissza is tér. Ez témája a «Pszichológia a behaviorista szemszögéből» és a «Behaviorizmus» című műveinek; és a pszichológiának, mint természettudománynak «az emberi alkalmazkodások összességének tanulmányozását» tűzi ki feladatul. Watson elképzelését tehát tisztára a biológia sugallta, hiszen a szervezet és a környezet kölcsönhatását hangsúlyozza.

Ezeket az alkalmazkodó berendezéseket — és Watson szemében egy tudományos lélektannak ez a második kiindulópontja — ingerek váltják ki. Ingerek, tehát objektíven megfigyelhető jelenségek, nem pedig lelkiállapotok, eszmék, szándékok, kívánságok, stb. sarkalják a szervezetet arra, hogy az alkalmazkodó feleleteket megadja. A viselkedést így lehet meghatározni: ama feleletek összessége, mely az őket kiváltó ingerekhez alkalmazkodik. A pszichológia tehát lényegében az inger-felelet párok tanulmányozása. És ez a formula, mely a legmagasabbrendű és legbonyolultabb viselkedéseket és a legalacsonyabbrendű és legegyszerűbb reakciókat egyaránt felöleli, *mechanikai képlet*, mert egyrészről az inger és a felelet viszonya okozati, másrészt Watson az alkalmazkodásban visszalengést lát valamely egyensúlyi helyzetbe, melyet az inger rombolt szét vagy zavart meg.

(André Tilquin. *Le Behaviorisme*. Paris, Vrin, 1942)

Sem a behaviorizmus, sem a reflextan, sem a Gestalt-elmélet nem érték és nem is érik el a *pszichoanalízis*, a lélekelemzés, közismertségé-

nek fokát. Csak a pszichoanalízis vált igazán köztulajdonná. Ennek a sikernek tagadhatatlanul egy-két, a tudományon kívüli oka is van. De a pszichológiai tudomány síkján elmondhatjuk, hogy a pszichoanalízis a század nagy eseménye.

Azonban a dolgoknak nem egészen ugyanabba a rendjébe tartozik, mint az imént tárgyalt elméletek. A pszichoanalízis mindenekelőtt sajátos felfedezés, olyan módszer, mely elfogadja a terület határait, amelyre alkalmazzák. Nem kétséges, hogy Freud felvázolta a pszichizmus, a lelki történések általános elméletét: de látni fogjuk, hogy ennek az elméletnek korántsem tulajdonít akkora jelentőséget, mint az egyes tényeknek és eredményeknek, melyekből az elmélet kiindult. A pszichoanalízis nem a szellemi élet általános elmélete, hanem a *tudat és az öntudatlan viszonyát illető pontosan körülírt felfedezések foglalata.*

A pszichoanalízis elnevezést tulajdonképpen az elmebetegségek és különösen a neurózisok egy meghatározott gyógymódjának kellene fenntartani, amely terápiából egy bizonyos pszichológiai tan született. Mind a módszer, mind a tan **SIGMUND FREUD** műve.

Bizonyos, hogy nem Freud fedezte fel az öntudatlant; annak létezését Platótól Leibnizig jól ismerték a bölcselők. De igenis felfedezte az öntudatlan belejátszását a szerves és tudatos életnek olyan területére, amelyeket az ő fellépéséig annak befolyásától mentesnek hittek: felfedezte ennek az öntudatlannak természetét és egész jelentőségét elsőül ismerte fel.

Freud az « Adalék a pszichoanalítikai mozgalom történetéhez » című művében maga írja le felfedezésének körülményeit és szakaszait. Pályája elején nem volt egyéb, mint orvos és ideggyógyász (később bevallja, hogy akkor a neurózisokból még nem okosodott ki) de Párizsban, Charcot hatása alatt, már elmegyógyászattal foglalkozik. Bécsben aztán Breuerrel együtt dolgozva, csakhamar bevezeti a hisztériának hipnózissal való kezelését, amit *katarzis*nak nevez.

A PSZICHOANALÍZIS FELFEDEZÉSE

1. — A KATARZIS

Még párizsi utam előtt közölte velem Breuer egy hisztériás nő esetéről készített feljegyzéseit, akit 1880-tól 1882-ig olyan különös eljárással kezelt, amely mély megfigyelésekre vezette rá a hisztériás tünetek etiológiájára (keletkezésének okaira) és jelentőségére vonatkozólag. Akkor Pierre Janet munkái még nem jelentek meg. Breuer több alkalommal felolvasta nekem ama beteg történetének töredékeit, és az volt a benyomásom, hogy sehol még nem történt olyan nagy lépés a neurózis megértése felé, mint itt. Elhatároztam, hogy, ha Párizsba megyek, kö-

zolni fogom ezeket az eredményeket Charcotval; ezt meg is tettem. De a mester már első célzásaim iránt sem mutatott semminemű érdeklődést, én ezért nem tértem vissza rájuk és Párizsban magam sem foglalkoztam többet a dologgal.

Ámde Bécsbe visszatérve újból Breuer megfigyeléseire irányítottam figyelmemet és több új részletet hallottam tőle. Breuer betege egy nem mindennapos műveltséggel és tehetséggel bíró fiatal lány volt, aki akkor betegedett meg, amikor gyengéden szeretett édesapját ápolta. Mikor Breuer elvállalta a kezelést, a tarka klinikai kép izom-összehúzódásokkal, gátlásokkal és elmezavarszerű állapotokkal járó bénulásokat mutatott. Egy véletlen megfigyelés során bukkant rá az orvos arra, hogy egyik tudatzavarától meg tudta a lányt szabadítani, mikor abba a helyzetbe hozta, hogy leírja a képzelődést, amely kedélyét éppen akkor foglalkoztatta. Ebből a megfigyelésből Breuer terápiai módszert vont le. Többször hipnózisba ejtette a beteget és elbeszéltette vele, ami a lelkét nyomta. Miután erre a depressziós (levertséggel járó) zavar állapotai eltűntek, Breuer ugyanazt a módszert alkalmazta, hogy megszűntesse a beteg gátlásait és testi panaszaitól is megszabadítsa. Éber állapotában a leány nem tudta megmondani — aminthogy más betegek sem tudták — mimódon keletkeztek tünetei és nem talált semmi kapcsolatot köztük és életének bármely benyomása között. Ámde hipnózisban a keresett összefüggéseket menten felfedezte. Kiderült, hogy valamennyi tünet olyan eseményekkel függött össze, amelyek élénk benyomást tettek rá abban az időben, amikor beteg apját ápolta; ezeknek a tüneteknek tehát értelmük volt: amaz erős érzéseket okozó helyzetek maradványainak és emlékeinek feleltek meg. Rendesen így folytak le a dolgok: a lánynak, aki atyja ágyánál ült, el kellett magában fojtania valamely gondolatot vagy impulzust és az elfojtott gondolatok vagy impulzusok helyén, mint azoknak képviselője, jelent meg később a tünet. Általában nem egyetlen « traumatikus » (lelki sebet okozó) jelenet váltotta ki a tünetet, az inkább számos egymáshoz hasonló helyzet halmozódásának eredményeként jelent meg. Ha a beteg hipnózisban hallucinálva emlékezett ilyen helyzetre és sikerult utólag az annak idején elnyomott lelki cselekményt végrehajtania és az azt kísérő érzést is szabadon kifejeznie: a tünet elenyészett és nem jelent meg többé. Ezzel a módszerrel sikerült Breuernek a beteget, hosszú-és nehéz munka árán minden tünetétől megszabadítania.

(Sigmund Freud *Ma vie et la psychanalyse.*
Paris, Gallimard, 1928)

Mint látjuk, eddig kizárolag terépiaról, gyogymodrol volt szo De Freud most felteszi magának a kérdést: mi okozza a neurózisokat; és ez rávezeti arra, hogy felismerje azoknak szexuális eredetét.

Az elmélet, amelyet Breuer és én a « Tanulmányok a hisztériáról » szóló könyvünkben próbáltunk felállítani, még vajmi hiányos volt: nevezetesen alig érintettük az etiológia, a kórokok kutatásának kérdését, azt a kérdést, hogy mely területen kezdődik a patogén, a beteges folyamat. Gyorsan gyűlő tapasztalataim most azt mutatták, hogy a neurózis tünetei mögött nem tetszőleges kedélyizgalmak működnek, hanem rendszerint nemi természetűek, vagy tényleg jelenlevő szexuális konfliktusok, vagy pedig túlkorán szerzett szexuális tapasztalatok visszahatásai. Erre az eredményre nem voltam elkészülve, várakozásomnak semmi része nem volt benne, teljes naivsággal fogtam a neurózisok vizsgálatához. Amikor 1914-ben megírtam « Adalék a pszichoanalitikai mozgalom történetéhez » című munkámat, eszembe jutott Breuer, Charcot és Chrobak néhány kijelentése, amelyek segítségével már korábban megszerezhettem volna ezt a tudást. De én akkor nem értettem meg, mire gondoltak ezek a nagytekintélyű férfiak, amikor úgy beszéltek, ahogy beszéltek: többet is mondtak nekem annál, mint amit ők maguk is tudtak és amiért hajlandók lettek volna helytállni. Amit az ő szájukból hallottam, mozdulatlanul szunnyadt bennem addig a napig, amíg a katartikus vizsgálódások alkalmából látszólag eredeti felfedezés gyanánt fel nem ébredt bennem. Azt sem tudtam, hogy amikor a hisztériát a nemiséggel párosítottam, az orvostudomány legrégibb korszakaira nyúltam vissza és Platón hagyományához kapcsolódtam. Ezt csak később, Havelock Ellis egy cikkéből tudtam meg.

Meglepő felfedezésem hatása alatt következményekkel terhes lépést tettem. A hisztéria területét elhagyva elkezdtem tanulmányozni a « neuraszténiások » nemi életét, akik nagy számmal jöttek rendelőmbe. Ez az igyekezetem kétségkívül megfosztott az elismeréstől, melyben orvosi minőségemben addig részem volt, de olyan meggyőződésekre vezetett, amelyeknek súlya még ma, harminc év után is a régi maradt. Sok hazugságot és leplezést kellett legyőznöm a betegekben, de miután ez megtörtént, azt találtam, hogy valamennyien a nemi funkció súlyos « zavaraiban » szenvedtek. Adva lévén egyfelől a zavaroknak, másfelől a neuraszténiának rendkívüli gyakorisága, a kettő együttes előfordulásának nem volt nagy meggyőző ereje, de ennél a nagyjából való megállapításnál nem álltak meg a dolgok. Élesebb megfigyelés arra képesített, hogy a klinikai kórképek összevisszasága alatt, amelyeket neuraszténia néven kevertek össze, két alapjában különböző típust szigeteljek el, melyek összekeverten is előfordulhattak ugyan, de amelyeket tiszta állapotukban is meg lehetett figyelni. Az egyik típusnál a központi jelenség: rettegésrohamok egyenértékeseikkel, csökevényes formáikkal és idült helyettesítő tüneteikkel; ezt a típust ezért *félelem-neurózisnak* (Angst-

neurose) neveztem el. A *neuraszténia* elnevezést a másik típus számára foglaltam le. Ezután könnyű volt bebizonyítanom, hogy két típusnak kórokozó tényezőként a nemi élet más-más rendellenessége felel meg (coitus interruptus, hiábavaló felizgulás és nemi tartózkodás a félelemneurózisnak; túlságba vitt önfertőzés, gyakori magömlések a neuraszténiának). Egy-két kiválóan tanulságos esetben, ahol a klinikai képnek az egyik típusból a másikba való átcsapását észleltem, meg tudtam állapítani, hogy a kórkép változásának alapja a nemi élet megfelelő változása volt. Ha el tudtam érni, hogy a visszaélés megszűnjön és helyébe normális nemi élet lépjen, a beteg állapotának jelentékeny javulása lett jutalmam.

Így jöttem rá, hogy a neurózisokban általában a nemi funkció zavarait ismerjem fel; a neurózisok aktuálisnak nevezett csoportja volt e zavarok közvetlen mérgező jellegű testi kihatása; a pszichoneurózisok csoportja pedig lelki kihatása. Orvosi lelkiismeretemet ez kielégítette. Azt reméltem, hogy betöltöttem az orvostudomány egy hézagát, amely egy biológiailag ennyire fontos funkciónál csak a fertőzések vagy durva bonctani sérülések okozta kórokokat akarta figyelembe venni.

(Uo.)

De maga a gyógymod is át fog alakulni – és modosítani fogja az elméletet. Freudnak az a gondolata támadt, hogy a hipnotikus álmot azzal helyettesíti, hogy a beteg az orvossal szemben egyszerűen elengedi magát. Csak ekkor világosodik meg előtte az erők játéka, mely az öntudatba fojtotta le azt, amit a pszichoanalízis vissza akar hozni a tudatba. Megjelenik az elfojtás (Verdrängung) elmélete: és a pszichoanalízis megszületett.

3. — AZ ELFOJTÁS (Verdrängung)

A dolgok várakozásom szerint fejlődtek, megszabadultam a hipnózistól, de a technika változásával a katarzis munkája is új arcot kapott. A hipnózis újra elfedte az erők játékát, de az most lelepleződött és megértése biztos talajt adott az elméletnek.

Hogyan felejthették el a betegek külső és belső életük annyi tényét és hogyan hívhatták ezeket mégis elő, mikor a fentleírt technikát alkalmazták rájuk? Ezekre a kérdésekre a megfigyelés megadta a teljes feleletet. Minden, ami feledésbe ment, a személyiség igényeinek szempontjából kínos, ijesztő, fájdalmas vagy szégyenletes volt. Önmagától merült fel a gondolat, hogy ami elfelejtődött, azt éppen ezért felejtették el, az éppen ezért nem maradt a tudatban. Hogy újra tudatossá tegyük, le kellett küzdeni valamit a betegben, valamit, ami védekezett; magának

a betegnek kellett erejét megfeszítenie, hogy arra a valamire nyomást és kényszert gyakoroljon. Az orvostól kívánt erőfeszítés különböző volt a különböző esetek szerint és a visszaemlékezés nehézségével egyenes arányban nőtt. Az orvos erőfeszítésének mennyisége nyilvánvalóan a beteg valaminő *ellenállásának* mértéke volt. Már csak szavakba kellett foglalnunk, amit önmagunk éreztünk és megkaptuk az *elfojtás* elméletét.

A betegséghez vezető folyamatot most könnyen helyreállíthattuk. Egyszerű példa: a lelki életben valamely elszigetelt irányzat bukkant fel, amellyel más, hatalmas irányzatok kerültek szembe. Az akkor születő lelki *konfliktusnak* várakozásunk szerint úgy kellett lefolynia, hogy a két dinamikus mennyiség — nevezzük őket ösztönnek és ellenállásnak — egy ideig egymás ellen harcoljon és az öntudat erősen kivegye részét a harcból mindaddig, míg az ösztön vissza nem veretett és energia-befektetését el nem vesztette. Ez a normális megoldás. De a neurózis esetében — még ismeretlen okokból — a konfliktus másképpen végződött. Az Én az első összeütközéstől fogva, az ösztönös izgalom visszautasításával, úgyszólván visszavonult, elzárta önmaga elől az öntudatban és a közvetlen mozdulatban való megkönnyebbüléshez vezető utat, de mindezekben az izgalom teljes energiabefektetését megtartotta. Ezt a folyamatot *elfojtasnak* (Verdrängung) neveztem el; ez újság volt, a pszichikai életben soha még semmi hasonlót nem ismertek fel. Nyilvánvalóan elsődleges védelmi gépezetet képviselt, amely menekülési kísérlethez hasonlított és a későbbi, az ítélet által teremtendő normális megoldás előfutárja volt. Az elfojtásnak ehhez az első cselekményéhez más következmények is csatlakoztak. Mindenekelőtt az Ennek az elnyomott izgalom mindig ugrásra kész támadása ellen egy állandó erőfeszítéssel, *ellenbefektetéssel* kellett védekeznie, amivel persze elszegényítette magát; másrészről a most már elfojtott *öntudatlan* kerülőutakon kifolyást és pótelégtételeket kereshetett és ezáltal meghiusította az elfojtás szándékait. A konvulziós hisztériában ez a kerülőút testi beidegzésre vezetett, az elfojtott izgalom a test egyik vagy másik pontján napfényre tört és *tüneteket* teremtett magának, amelyek ilyenformán egy kompromisszum termékei voltak, valójában pedig pótelégtételek, amelyek azonban az Én ellenállása következtében csak eltorzított és céljuktól eltérített elégtételek lehettek.

Az elfojtás tana lett a neurózisok megértésének sarkköve. Ezentúl a gyógyítás feladatát is másképpen kellett felfogni, célja többé nem a hamis útra tévedt affektus «lereagálása», hanem az elfojtott dolgok felfedezése volt és megoldásuk oly ítéleti cselekmények által, melyek lehettek annak elfogadásai vagy kárhoztatásai, ami valamikor elnyomódott. Számot vetettem a dolgok új állásával és a vizsgálatnak és

gyógyításnak ezt az új módszerét már nem katarzisnak, hanem pszichoanalízisnek neveztem.

(Uo.)

A pszichoanalízis ilyenformán lényegében egy szándékosan előidézett (provokált) és irányított vallomásnak bizonyul, melynek során a beteg átengedi magát az orvosnak és feltárja neki (kinos vagy megróható voltuk miatt) az öntudatlanba lefojtott emlékeit, gondolatait, vágyait, egyensúlyhiányának öntudatlan okait. Újra felszínre kell hozni azt, ami (sokszor már a gyermekkor ota) elfojtódott, hogy megszűnjön pusztítani.

Mert Freud lényeges gondolata az, hogy ártalmas valamely emléket vagy kívánságot elfojtani anélkül, hogy tudomásul vennők, továbbá, hogy azoknak az elfojtott dolgoknak a tudatba engedése felszabadít.

Azonban a pszichoanalízis nem merül ki valamely irányított befelénézésben: kiegészíti bizonyos objektiv magatartások elemzése és kritikája, melyeknek értelmét a hagyományos pszichológia nem tudta felfogni — jelesen az *álmoké* (vagy bizonyos hibás cselekményeké, például a *nyelvbotlásé*).

AZ ALMOK ÉRTELMEZÉSE

A pszichoanalízis sikerrel oldott meg egy feladatot, amelynek gyakorlati jelentősége látszólag nem volt nagy, de amely a tudomány fejlődésében tényleg teljesen új helyzetet és értékelést teremtett. Lehetségessé vált bebizonyítani, hogy az álmoknak értelmük van és ezt az értelmet ki is lehetett fürkészni. A klasszikus ókor nagy becsben tartotta az álmokat, mert azt hitte, hogy megjósolják a jövőt; a modern tudomány nem akart hallani az álomról, a babona világába száműzte, az alvó egyszerű «testi» működésének, a lelki élet valamely megrázkódtatásának tartotta. Ennélfogva képtelenségnek tűnt, hogy olyan tudós, aki már komoly tudományos munkákat tett közzé, mint «álomfejtő» lépjen a porondra. Azonban mihelyt nem törődtünk az álomnak ezzel az elvetésével, mihelyt úgy kezeltük, mint egy meg nem értett neurótikus tünetet, delíriumos eszmét vagy kényszerképzetet, és, nem nézve kézenfekvő, látszólagos tartalmát, az álom egyes, elszigetelt képeihez fűződő szabad eszmetársításokat tettük vizsgálatnak tárgyává, egészen más eredményre jutottunk. Az álmodó számtalan eszmetársítása révén egy képzet — illetve egy gondolatcsoporttal ismerkedtünk meg, melyet nem lehetett többé abszurdnak vagy zavarosnak mondani, — mely valamely teljesértékű pszichikai cselekménynek felelt meg, és amelynek a

manifeszt álom, az álom felszíne csak torzított, rövidített és félreértett fordítása, a legtöbb esetben vizuális képekre való fordítása volt. *Az álomnak ezek a rejtett*, lappangó *képzetei* tartalmazták az álom értelmét; az álom manifeszt tartalma csak illúzió, merő homlokzat volt, amelyből az eszmetársítás az igazság irányába ugyan kiindulhatott, de a magyarázat nem.

Abba a helyzetbe kerültünk, hogy a kérdések egész sorára kellett felelnünk. A főkérdések ezek voltak: van-e az álom alakulásának indítóoka; mily feltételek mellett valósulhat meg, mily utakon jutnak az álom mindig értelmes rejtett gondolatai a gyakran értelmetlen álomba? «Álomfejtés» («Die Traumdeutung») című könyvemben, melyet 1900-ban tettem közzé, meg próbáltam oldani mindezeket a problémákat. Itt csak igen sommásan foglalhatom össze vizsgálódásaim eredményeit: ha fürkészünk a képzetekben, melyeket az álom elemzése közben megismertünk, találunk köztük egyet, amely élesen elválik a többitől, amelyeket az alvó megért s jól ismer. Az utóbbi gondolatok az ébren töltött élet maradékai, napi maradékok, az elszigetelt gondolatban viszont fel lehet ismerni egy gyakran meghökkentő vágyat, amely az alvó éber életétől idegen és amelyet ezért csodálkozó vagy méltatlankodó tagadással fogad. Ez a vágyakozás az álomnak voltaképpeni alakító eleme, ez adta az álom megálmodásához szükséges energiát, a nappali maradékokat nyersanyagként használva fel; az így helyreállított álom olyan helyzetet mutat, amelyben ama vágy teljesült; *az álom a vágy teljesülése*. Ez a folyamat nem volna lehetséges, ha ennek valami az álom természetében nem kedvezne. Az álom alapvető pszichikai feltétele az énnek az álombeli kívánságra való összpontosítása, ami az élet minden más érdekébe vetett energiák visszavonását is magában foglalja; minthogy ugyanakkor a test mozgékonyságához vezető utak el vannak torlaszolva, az én csökkentheti az erőfeszítést, mellyel az elfojtást különben fenntartja. Az öntudatlan vágyakozás ebből az éjjeli elernyedésből azt a hasznot húzza, hogy az álommal betör az öntudatba. Az én ellenállása az elfojtott dolgokkal szemben azonban az álomban teljesen nem fojtódik el: ez az ellenállás csak csökken. Valami megmarad belőle: ez az *álomcenzúra*, mely most azt tiltja meg az öntudatlan vágynak, hogy neki a valóságban megfelelő formák között nyilatkozzék meg. Az álomcenzúra szigorúsága folytán a lappangó álomgondolatok kénytelen-kelletlen megengednek olyan változtatásokat és enyhítéseket, amelyek az álom visszavetett, tilalmas értelmét érthetetlenné teszik. Itt rejlik a magyarázata az *álom torzításának*, mely a manifeszt álom legszembeszökőbb jellege. Ez igazolja a tétel helyességét: *az álom (elfojtott) vágy (álcázott) teljesülése*. Most már felismerjük, hogy az álom szerkezete olyan, mint valamely neurótikus tüneté, — kompromisszum egy elfojtott ösztönös vágy követelése és

egy az én-ben székelő hatóság cenzúrája között. Hasonló keletkezésénél fogva éppoly érthetetlen, mint a neurótikus tünet és, mint a tünet, magyarázatra szorul.

(Uo.)

A lélekelemzéstől mint gyógymódtól és mint kísérleti adatok gyűjteményétől meg kell különböztetni az elméletet. A felfedezett tények természetesen arra késztették Freudot ,hogy elméletet építsen rájuk De erről az elméletről gyakran téves nézeteket vallanak az emberek, éspedig annál tévesebbet, mennél inkább lezárt elméletet látnak benne. Freud például felállította a neurózisok nemi eredetének elméletét. Szemére hányták *pánszexualitását,* azt, hogy túlzott egyetemes fontosságot tulajdonított a nemiségnek. Csakhogy ez a szemrehányás nem veszi figyelembe, hogy milyen tág értelmet adott Freud a nemiségnek *(a libidónak).* « A nemiséget », írja abban a munkájában, amelyből a fenti négy fejezetet is idéztük, « itt elválasztom a nemiszervekkel való túlságosan szoros vonatkozásától és olyan testi funkciónak fogom fel, mely az egész lényt felöleli és élvezetre törekszik, oly funkciónak, amely csak másodsorban lép a fajfenntartás szolgálatába; továbbá, nemi indulatnak számít itt minden csak egyszerűen gyengéd és baráti indulat, melyet a köznyelv a sokszoros értelmű " szeretni " szóval fejez ki ».

Az alábbi szövegben Freud élesen megkülönbözteti a nemiségtől vagy *libidótól* az *Ént,* mely az *élvezet-elvvel* (Lustprinzip) a *valóság-elvet* (Realitätsprinzip) helyezi szembe.

A LIBIDÓ ÉS AZ ÉN

Valahányszor a pszichoanalízis valamely lelki tényben nemi törekvések eredményét látta, haragosan szemére vetették, hogy az ember nemcsak nemiség, hogy a lelkiéletben más érdekek és törekvések is vannak, mint a nemi természetűek, hogy nem szabad « mindent » a nemiségből levezetni. Nos, semmisem kellemesebb, mint hogy egyszer legalább egyetértek az ellenfelekkel. A pszichoanalízis sohasem felejtette el, hogy a nemi törekvéseken kívül mások is léteznek, egész épületét a nemi törekvések és az *Énre* vonatkozó törekvések éles és világos elválasztására építette fel és valóban nem várta be az ellenvetést, hogy a neurózisok nem a nemiségnek, hanem az *Én* és a nemiség összeütközésének termékei.

Meg kell jegyezni, hogy a nemi törekvések és az önfenntartás ösztöne a valóságos szükséglettel szemben nem egyformán viselkednek. Ez az ösztön, minthogy célja az önfenntartás és minden, ami azzal össze-

függ, könnyebben nevelhető; jókor megtanul meghajolni a szükség előtt és fejlődését a valóság útmutatásához alkalmazni. Ez érthető, feltéve, hogy az ösztön nem tudja máshol megszerezni a tárgyakat, melyekre szüksége van és amelyek nélkül az egész Én halálos veszedelembe kerülne. A nemi törekvések, melyeknek kezdetben nincs szükségük tárgyra és egy tárgy megszerzésének szükségletéről nem is tudnak, nehezebben nevelhetők. Minthogy úgyszólván élősdi életet élnek a test más szervein és autoerotikus kielégülést tudnak találni anélkül, hogy akárcsak az egyén testén is túlmennének, kibújnak a valódi szükséglet nevelő hatása alól és a legtöbb emberben bizonyos tekintetben az egész életen át megőrzik ezt az önkényes, szeszélyes, lázadozó és « titokzatos » jellegüket. Vegyük hozzá, hogy minden fiatal teremtés nevelhetetlen lesz, mihelyt nemi szükségletei elérik végleges erősségüket...

Ami a nemi törekvéseket illeti, nyilvánvaló, hogy azok fejlődésük kezdetétől annak végéig élvezetszerzés eszközei és ebben a szerepükben nem is gyengülnek. Kezdetben az *Én* törekvéseinek célja ugyancsak élvezetszerzés. De a szükségletnek, a hatalmas nevelőnek nyomására az *Én* törekvései az élvezet elvét csakhamar annak módosított alakjával helyettesítik. A fájdalom elkerülésének feladata ugyanolyan parancsoló sürgősséggel hárul reájuk, mint az élvezet megszerzéséé; az *Én* megtanulja, hogy óhatatlanul le kell mondania a rögtöni kielégülésről, el kell halasztania az élvezet megszerzését, bizonyos fájdalmakat el kell viselnie és általában az élvezet bizonyos forrásairól le kell mondania. Az így megnevelt *Én* « észszerű » lett, megokosodott. Már nem tűri, hogy az élvezet elve uralkodjék rajta, hanem alkalmazkodik a *valóság elvéhez*, melynek célja alapjában szintén az élvezet, de az olyan élvezet, mely ha el is halasztódott és le is csökkent, annak a biztosságnak előnyét kínálja, amit a valósággal való érintkezés és az annak követeléseihez való alkalmazkodás nyújt. Az élvezet elvéről a valóság elvére való átmenet az *Én* fejlődésének egyik legfontosabb vívmánya.

(Sigmund Freud. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. 2. ed. Leipzig, Heller, 1918).

Ugyancsak bírálták az ösztönök fejlődésének freudi elméletét (amely megkülönbözteti a primitív autoerotikus, száj-erotikus, rectum-erotikus korszakokat...); továbbá a *metapszichológiát*, vagyis a *lelki élet tájrajzát*, mely az Énnek három emeletét vagy hatóságát különbözteti meg: az *Ént* (a tulajdonképpeni személyes hatóságot), *id*-et (es-t) (az ösztönös cselekmények tartályát) és az *énfölöttit* (a személyiség eszményi képét). De Freud maga figyelmeztet rá, hogy « ilyen képek a pszichoanalízis spekulatív felépítményéhez tartoznak » és « e felépítmény bármely részét minden kár vagy sajnálkozás nélkül fel lehet áldozni vagy

mással helyettesíteni, mihelyt elégtelensége bebizonyult.» («Mein Weg zur Psychologie») Freud egyébként az ösztönök osztályozását sokszor változtatta. Gondolkodásának legutolso alakulását «A pszichoanalízis vezérfonala» című munkájában találhatjuk meg, mely halála után látott napvilágot

Freud korunk egész lelektanára rányomta lángeszének bélyegét. A pszichoanalízis termékenysége éppoly figyelemreméltó jelenség volt, mint irodalmi és társadalmi divatja. De élénk volt az ellenállás is. (Ausztriában és Németországban sokáig tilos volt a pszichoanalízis. Az első ország, amely már 1909-ben megengedte, hogy egyetemeken tanítsák, az Egyesült Államok.) Forradalmi felfedezés lévén, sok és mély előítéletet sért, erkölcsieket és esztétikaiakat egyaránt. Mert «a Társadalom nem szereti, ha alapjainak sikamlós voltára figyelemeztetik.»

De ugyanazok az okok, melyek érthetővé teszik az ellenállást, megmagyarázzák a pszichoanalízis sikerét is Ami édes mindnyájunkat illet, mindenekelőtt minden embert arra szolít fel, hogy önmagán vizsgálja meg, igazat mond-e a pszichoanalízis vagy sem. A zavarok, amelyeket leír és kezel, legtöbbször a finom, érzékeny és semmittevésre hajlamos embereket — intellektuálisokat és világfiakat — érdeklik, akik minden divatnak és minden tannak legjobb propagálói. Végül, az öntudatlannak — e zavaros és tilalmas területnek — kifürkészése csábítja mindazokat, akik meg akarnak szabadulni az erkölcsi előítéletektől, akár úgy, hogy az «élvezet elvének» követeléseire hallgatnak, akár egyszerűen érdekes botrányokra leselkednek. Így történt, hogy a pszichoanalízis, amikor a társasági embereket kitűnő beszédtémával látta el, ugyanakkor mélységében találkozott bizonyos nagymerészségű irodalmi kísérletekkel, amelyek tilalmas vagy ismeretlen lelki tájak kifürkészésére irányultak. (Proust, Gide, Joyce, a szürrealizmus...)

Ne felejtsük el azt sem, hogy a pszichoanalízis sikere olyan területekre való alkalmazásaira vezethető vissza, melyek a művelt nagyközönséget kiváltképpen érdeklik. Az *átvitel* és a *szublimálás* elmélete megmagyarázza, hogy az elfojtott (például a nemi) vágy más területeken találhat kielégülést és hasznosítást — kivált művészi és vallási területen. Elképzelhetjük, mekkora visszhangja támadt Freud gondolatának, hogy a vallás «egyetemes kényszerneurozis»; és megértjük az olyan tanulmányok keletjét is, aminők Laforgue-é Baudelaire-ről és Marie Bonaparte-é Edgar Poe-ról.

De mondjuk ki mindenekelőtt, hogy a rendszer népszerűségét tudományos termékenysége önmagában is elegendőképpen megmagyarázza. Mint. gyógymód, letette a vizsgát: a pszichoanalízis gyógyít. Mint általános elmélet, döntően hozzájárul korunk lélektanához, melyet lényeges irányában megerősít: visszaadva az embernek az öntudatlant, melyet

elveszített, felfedezve a látszaton és a kézzelfogható, manifeszt tartalmon túl egy lappangó tartalmat, mely valóság és egyszersmind a látszat értelme is: a pszichoanalízis az embert saját totalitásának és önmaga megértésének adja vissza.

Korunk pszichoanalízise, melyet *mélypszichológiának* (Tiefenpsychologie) is neveznek, nagy mértékben Freud adósa maradt. Azonban ugyanakkor elég gyakran Freud olyan tanítványainak műve is, akik szakítottak mesterükkel. Adler 1911-ben válik el Freudtól, Jung 1915-ben.

ALFRED ADLER, aki Freudnak Bécsben tanítványa volt, elvetette a neurózisok nemi eredetének tanát; az a nagy érdeme, hogy leírta az « alacsonyabbrendűségi », másként « kisebbrendűségi komplexust », amely-aztán számos területen nagy sikert és termékenységet ért meg. Ezzel Adler kútfeje lett az amerikai pszichoanalitikai mozgalomnak, mely erősen használja a kisebbrendűségi komplexus fogalmát ott és abban a mértékben, ahol és ahogy a neurózisnak társadalmi eredetet tulajdonít.

AKARATERŐ ÉS ALACSONYABBRENDŰSÉGI KOMPLEXUS

Minden kritikai vagy ellentmondó állásfoglalás nélkül, egyedül csak a magam álláspontját szeretném megvilágítani és csak odáig kívánok menni, hogy Freud termékeny és értékes életművéből három alapvető szempontot emeljek ki, melyet tévesnek tartok, mert véleményem szerint a neurózisok helyes megértésének útját eltorlaszolják. Az első az, *amely a libidóban a neurózis megnyilatkozásainak forrását látja.* **A neurózis igazában a normális lelki magatartásnál hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben mutatja meg egy** *neurotikus célratörés* **jelenlétét, amennyiben az élvezet érzését, hangulatát (tonalitását) és erejét meghatározza, kormányozza és irányítja; feleplezi, hogy a neurotikus csak lelki szervezetének úgyszólván egészséges részével indul el az élvezet keresésére, míg annak neurotikus része « magasabb » célokat keres. De ha a « libido » fogalmát azzal a nagyon általános és tágértelmű fogalommal fordítjuk le, melyet a « szeretni » szó jelez, feltéve, hogy ezt a két szót ügyesen kezelgetjük és elég tág értelmet adunk nekik, sikerülhet valami körülírásfélével a világ minden történését libido-természetűnek leírnunk, ha nem is magyaráznunk. Így aztán azt a hatást teszi ránk, hogy az emberi törekvések és akarások színültig telítettek libidóval; valóságban persze csak annyi libidót találunk bennük, amennyit előzőleg beléjük helyeztünk. A Freud-iskola utolsó értelmezései azt a benyomást keltik, hogy a libido-elmélet gyorsan közeledik a mi álláspon-**

tunkhoz, amely a közösségtől való függés érzésén és a személyes eszménykép keresésén alapszik. Ha ez a benyomás helytálló, a szóbanforgó fejlődésben jótékony fordulatot üdvözölhetünk, mert a bennünket érdeklő tények megértését megkönnyítheti.

Úgy láttuk, hogy minden neurózis végső célja *a személyiség érzésének növelésében* rejlett, s ennek legegyszerűbb módját a *férfiasság túlzott hangsúlyozásában* figyelhetjük meg. «Egész férfi akarok lenni», ez a formula minden neurózis vezető fikciója, feltevése, az amit Avenarius az «alapvető észlelésnek» nevezett: a neurotikus sokkal nagyobb mértékben akar képviselni valamely valódi értéket, mint azt normális lelkiállapotában tenné. A libido, a nemi impulzus, a perverz hajlam, bárhonnan jöjjenek is, ugyanennek a vezető eszmének alárendeltjei. Nietzsche «hatalomvágya» («Wille zur Macht») és «látszani akarása» alapjában véve a mi felfogásunkat fejezik ki, s ez másrészről Féré és egy-két régebbi szerző felfogásához közeledik, akik az élvezetben *(Lust)* a hatalom érzésének kifejezését látják, a kedvetlenséget pedig *(Unlust)* a tehetetlenség érzéséből származtatják.

A második freudi elképzelés, amelyet teljesen tévesnek tartok, a *neurózisok nemi eredete;* olyan elképzelés, amelyhez Pierre Janet már erősen közeledett, sőt szinte súrolt, mikor ezt a kérdést tette fel: «Vajon nem a szexuális érzés a központ, amely körül valamennyi többi lélektani szintézis felépül?» A *szexuális kép* vagy hasonlat kétértelmű használata adja meg számos személynek, — és kivált a neurótikusoknak —, az azonosság illúzióját. A misztikus szerzők, például Baader írásaiban ezek a csalóka képek elég gyakran feltűnnek, és maga a képes kifejezésre törekvő nyelv is néha tévedésbe ejtheti a gyanútlan kutatót. De nem szabad, hogy a pszichológust ez a látszat megtévessze. A neurotikus jelenségek szexuális tartalmának főforrása a «férfias-nőies» elvont ellentéte és a «férfias tiltakozás» egyik módosított formája. A neurótikus képzeletvilágában és életében a nemi hajlam fiktív (koholt, látszólagos) végcélja a férfiasság, sőt itt valóságos kényszereszmével állunk szemben. A szexuális neurozis egész képe alapjában szimbólum; úgyszólván a távolságot tükrözi, mely a beteget férfiasság-képviselte feltételezett végcéljától elválasztja, és azokat az eszközöket fejezi ki, melyekkel ezt a távolságot le akarja győzni vagy állandóvá akarja tenni. Csodálnivaló, hogy az élet szimbólikus tartalmának olyan finom ismerője, mint Freud, nem adott magának számot arról, ami a nemiség érzékelésében szimbólikus; hogy a nemi életből vett képekben nem látta meg az egyszerű zsargont, a kifejezésmódot.

Ámde Freudnak ezt a magatartását mégis megértjük, ha számbavesszük harmadik tévedését. Tudniillik azt a feltevését, hogy a neurótikus a gyermekkori vágyaknak, nevezetesen a vérfertőzés vágyának

kényszere alatt áll, mely bizonyos körülmények jelenlétében minden éjjel (Freud álomelmélete) és gyakran az ébrenlétben is felbukkan. A valóságban már maguk a gyermekkori vágyak is a végcél kényszerének vannak alávetve, leggyakrabban ők maguk is egy vezéreszme lenyomatát viselik, amely úgyszólván be van iktatva a lelki alkatba és a gondolkodás gazdaságosságának okából szimbólumul való felhasználásra kiválóan alkalmas. Egy beteg fiatal leány, aki egy részleges bizonytalanság érzésének uralma alatt egész gyermekkorában atyjánál keresett támaszt, ezt a konstellációt, élete körülményeinek ilyen csoportosulását, alkalmilag vérfertőző hajlam formájában foghatja fel, *mintha* akarta volna, hogy atyjának felesége legyen. De állapotának végcélja már adva van és nyilván megmutatja jelenlétét; bizonytalansági érzése csak akkor tűnik el, ha atyja közelében lehet. Fejlődő pszichomotorikus értelme és öntudatlan emlékezete azt diktálják neki, hogy valahányszor bizonytalanságot érez, atyjához meneküljön úgy, *mintha* atyjának felesége volna. Atyja mellett találja meg személyiségének érzését, amelynek átérzése az ő végcélja és amelyet gyermekkora férfiasságeszményképétől kölcsönzött. Röviden, kisebbrendűségi érzése atyja mellett találja meg a kielégítő kárpótlást, kompenzációt. És teljesen szimbólikusan viselkedik, amikor az eljegyzésnek vagy a házasságnak még lehetőségétől is visszadöbben, mert ez a lehetőség egy személyiségének átérzése elleni új támadás gondolatát idézi fel benne, nagyobb nehézségekét, mint aminőket atyja oldalán talált. Ezért minden erejét megfeszítve ellenszegül a házasságnak és tovább is ott keresi a biztosságot, ahol mindig találta: atyjánál...

A fenti kritikai megjegyzések már sejtetik a feleleteket a neurózissal kapcsolatban felmerülő kérdésekre: hogyan keletkeznek a neurótikus tünetek? Miért kíván a beteg férfi lenni és próbálja lépten-nyomon fölényének bizonyítékait szolgáltatni? Honnan ered erős szükséglete személyisége érzésének növelésére, felnagyítására? Miért folyamodott bizonyos eljárásokhoz és honnan a nagy erőfeszítés, hogy magabiztosságra tegyen szert? Mindezeket a tényeket véleményünk szerint a lehető legegyszerűbben lehet megmagyarázni: a neurózis kifejlődésének kiindulópontja a bizonytalanság és a kisebbrendűség fenyegető érzése: ez megteremti az ellenállhatatlan vágyat az életet elviselhetővé tevő cél megtalálására, hogy az oly irányt adjon neki, mely a nyugalom és a biztonság forrásává lesz. Véleményünk szerint a neurózis lényege szakadatlan és túlzott felhasználása a beteg lelki erőinek. E lelki erők között első helyen állnak bizonyos megállapodásszerű konvencionális segédkonstrukciók, melyeket a gondolkodás, az akarat és a cselekvés szolgáltatnak.

Nyilvánvaló, hogy a feszültség ilyen állapotában levő lelki szervezet,

tehát az olyan egyén, aki ilyen erősen akarja növelni személyiségének értékét, nem egykönnyen fog alkalmazkodni a társadalmi élet követelményeihez, éspedig függetlenül bizonyos határozott, látszólag köznapi és kétértelmű ideges tünetektől. A neurótikust az ő gyenge pontjának tudata annyira megszállja és kormányozza, hogy anélkül hogy sejtené, minden erejét valami eszményi és képzeletbeli felépítmény alkotására használja fel és attól vár segítséget és védelmet. És amily mértékben szenteli magát ennek a munkának, oly mértékben élesedik és finomul érzékenysége. Összefüggéseket vesz észre, melyek mások figyelmét elkerülik; túlzásba viszi elővigyázatossági rendszabályait; rászokik arra, hogy, még mielőtt valamely tevékenységbe belefogna vagy valami bajt elviselne, annak minden lehetséges következményét előre meglássa; arra kényszeríti magát, hogy tovább nézzen a többi embernél; gonoszkodó, telhetetlen, végletekig takarékos lesz; befolyásának és hatalmának határait térben és időben messzire vissza próbálja vonni — és mindez megfosztja a tárgyilagosságtól, a hidegvértől és a kedély nyugalmától, amelyek pedig egyedül biztosítják a lelki egészséget és a normális tevékenységet. Egyre bizalmatlanabb lesz önmagával és másokkal szemben; irigykedése, gonoszkodása, támadékony és kegyetlen hajlamai elhatalmasodnak fölötte, mert csak úgy vél egy bizonyos fölényt megszerezni, ha mindezeket a rossz érzéseket és hajlamokat szabadjára engedi. Vagy pedig megpróbálja leláncolni, legyőzni a többieket azáltal, hogy túlzott engedelmességet színlel, oly alázatot és behódolást, mely gyakran valóságos mazochizmussá fajul el. De a neurózis kifejeződésének két formája, — mind az, amely túlzott tevékenységből származik, mind az, melynek célja egy színlelt passzivitás, — egyszerű fogások, melyeket a betegnek fiktív célja diktál: hogy « hatalmi akaratával », a többiek fölé való emelkedésének vágyával, férfiasságát bizonyítsa.

(Alfred Adler. *Über den nervösen Charakter.* Wiesbaden, Bergmann, 1912).

CARL JUNG-nak, a zürichi iskola fejének életműve különösen fontos. Freud és Adler a neurozis okaira vonatkozo ellentétéből kiindulva, Jung egy *karakterológia* (jellemisme) vezérelvének megállapításához jutott el. Ha a neurozis oka felől egymással ennyire ellenkező felfogások létezhetnek, gondolta, ez nyilván azért van, mert a neurotikusoknak különböző a *jellemük* — és mert a jellemnek ez a különbözősége azoknál is fennáll, akik őket analizálják. Vannak *introvertált és extravertált*, befelé és kifelé néző emberek. Freud, ez az « extravertált », csak extravertált embereket látott; Adler, ez az « introvertált », csak introvertáltakat. Ezt fejtegeti Jung alábbi írásában

INTROVERZIÓ ÉS EXTRAVERZIÓ

Nincs okunk feltenni, hogy Adler a neurózisnak csak olyan eseteivel találkozott, amelyek teljesen különböztek Freud eseteitől. A két orvos nyilvánvalóan klinikai értelemben hasonló esetekből indult ki; de minthogy mindkettő a maga sajátos szellemével különböző szög alatt látta a dolgokat, szögesen ellenkező felfogásokat és elméleteket fejlesztettek ki: Adler olyan egyént lát és képzel el, aki alacsonyabbrendűnek érzi magát és lealacsonyítottságában csalóka fölényt szeretne biztosítani magának «tiltakozásokkal», «elrendezésekkel» és más alkalmas fogásokkal, melyeket válogatás nélkül használ fel szüleivel, nevelőivel, feljebbvalóival és a hatóságokkal szemben, s amelyekhez nehéz helyzetekben vagy pedig azért folyamodik, hogy az intézményekhez alkalmazkodjék; szóval mihelyt bárminő «akadály» merül fel. Maga a nemiség is a felhasználható fogások egyike. Ez az elképzelés az alany (a beteg) szokatlanul erős kidomborításán alapszik, mely mellett a tárgy saját jellege és fontossága teljesen elmosódik. A tárgy csak annyiban jön tekintetbe, amennyiben az alanyt érintő lehetséges elnyomó törekvések hordozója. Azt hiszem, nem tévedek, ha felteszem, hogy a szeretet és a szeretet láncai, valamint a többi, tárgyakra irányuló kívánság Adler szemében sem elhanyagolható mennyiségek, de neurózis-elméletében mégsem játsszák azt a főszerepet, amelyet Freud tulajdonít nekik.

Freud, ellenkezőleg, betegeit az élet fontos tárgyaitól való állandó függőségben és a hozzájuk fűződő állandó viszonyban látja és fogja fel. Az apa és az anya nagy szerepet játszanak; e szerző szemében minden feltételhez-kötöttség, ami a beteg életében fontos lehet, minden, ami nagy hatással lehet reá, egyenesen és ok-okozati kapcsolatban ezekre a korai és elsődleges lehetőségekre vezethető vissza. Elméletének egyik főrésze az átvitel fogalma, amin azt a magánviszonyt érti, mely az orvos és a beteg közt keletkezik. A beteg mindig egy bizonyos, határozott tulajdonságokkal bíró vonzalom-tárgyra vágyik, vagy az ellen védekezik, éspedig minden esetben az emberek közti vonatkozások olyan ábrájának függvényeként, melyet kora gyerekkorában kapott, atyja és anyja egymáshoz és őhozzá fűződő viszonyában. Ami az egyénből jön, az lényegében az élvezet és a kielégülés vak szomjazása, amely csak a vágycélokkal kapcsolatban színeződik esetről-esetre határozott minőségekkel. Freudnál a tárgyak, a vágycélok kapnak nagyobb jelentőséget, csak bennük él a meghatározó, az eldöntő erő; az alany meglepően jelentéktelen marad, hiszen végeredményben csak az élvezetvágy forrása és a rettegés színpada. Mint már mondottuk, Freud jól ismeri az «én-ösztönt», de már ez a freudi szóhasználat is világosan megmutatja, hogy egy világ választja el Freudnak az alanyról való elképzelését és azt a döntő erőt, amit ugyanaz az alany Adler számára jelent.

Nem kétséges persze, hogy mindkét kutató a tárggyal való viszonyában képzeli az alanyt; de ezt a viszonyt mennyire más-más szög alatt látják! Adlernál a hangsúly olyan alanyon van, amely biztonságba akarja helyezni magát és a dolgokon, bárminők legyenek is, uralkodni kíván; Freudnál ellenkezőleg az egész hangsuly a tárgyakon nyugszik, melyek határozott és sajátos tulajdonságaikkal az alany hedonikus, élvvágyó törekvéseinek kedveznek vagy nem kedveznek.

Ezt a különbseget alig lehet másnak tulajdonítani, mint két embertípus jellembeli különbségének, sőt ellentétének, melyek egyike a döntő hatásokat lényegében az alanyból, másik a tárgyból származtatja. Egy áthidaló felfogás, amely nagyjából a józan ész nézete, elismerné, hogy az ember tevékenysége egyaránt az alanyon és a tárgyon alapszik. A mi két kutatónk erre kétségkívül azt válaszolná, hogy elméleteik nem a normális ember lélektanát óhajtják megvilágítani, hiszen náluk a neurozisok elméletéről van szó. Ha helyesen ismertük fel a két tudós ellentétét, az lett volna kívánatos, hogy Freud neurózis-eseteinek egy részét Adler módjára kezelje és magyarázza; Adler pedig szánja el magát arra, hogy bizonyos betegei esetében mesterének elképzelését komolyan fontolóra vegye. De ezt sem az egyik, sem a másik nem tette meg.

Miután ezt a dilemmát így megfogalmaztam, fel kellett vetnem a kovetkező kérdést: létezik-e legalább két különböző embertípus, melyeknek egyike inkább a tárgyhoz mint önmagához fordul, másika inkább önmagához mint a tárgyhoz? Meg lehet-e ezzel magyarázni, hogy az első típus csak a dolgot látja, az ellenkező típus pedig csak a másik embert, és hogy ennek folytán mindkettő más következtetésekre jut? Mint mondtuk, nem volt ok feltételezni, hogy a sors olyan finoman választja és szitálja meg a betegeket, hogy csak az egy bizonyos tipológiai (típustani) csoporthoz tartozók keressék fel az ugyanahhoz a csoporthoz tartozó orvost. Én ugyan már hosszu ideje meglepetéssel állapítottam meg mind a magam, mind kartásaim esetében, hogy bizonyos esetekben minden nehézség nélkül megértjük egymást, más esetekben pedig sokkal idegenszerűbbek. A kezelés szempontjából elhatározóan fontos tudnunk, hogy az orvos és a beteg közt lehetséges-e a jó viszony vagy sem. Ha egy magától értetődő bizalmas viszony nem teremtődik meg aránylag rövid idő alatt, a beteg jól tenné, ha más orvost választana. Sohsem röstelltem valamelyik kollégámhoz küldeni és annak figyelmébe ajánlani az olyan beteget, akinek lényével túl kevés közösséget éreztem, vagy aki nem volt rokonszenves; tettem pedig ezt a beteg legsürgősebb érdekében. Tudniillik biztos vagyok benne, hogy ilyen esetben nem tudtam volna jó munkát végezni. Mindenkinek megvannak a maga személyes korlátai, és kivált a pszichoterápia, a lélekgyógyászat cselekednék helyesen, ha nem tévesztené szem elől ezeket a korlátokat.

A túlságosan nagy különbségek és természetesen még inkább az össze nem egyeztethető természetek igen nagy számú és igen makacs ellenállásokra vezetnek, melyek fölöslegesek ugyan, de alaptalannak azért nem mondhatók. A Freud-Adler ellentét voltaképpen csak egy egyszerű példája és egyéni esete az olyan konfliktusoknak, melyeket a sokféle elképzelhető embertípus felidézhet.

Ez a kérdés sokáig foglalkoztatott és végül számos megfigyelés és tapasztalat alapján két alapvető magatartást, hajlandóságot különböztettem meg: az introverziót és az extraverziót.

Normális egyénnél az introverzió tartózkodó, szemlélődő, könnyen habozo természetben nyilatkozik meg; nem szívesen adja át magát a tárgyaknak, könnyen elfut előlük, bizonyos mértékben mindig védekező tartásban marad és egy kissé a gyanakodó megfigyelő szerepében szereti magát elsáncolni.

Az extraverzió, hasonlóan normális egyénnél, szemre barátságos, nyílt és előzékeny természetet mutat, mely könnyen símul minden új helyzethez, gyorsan tesz szert új ismeretségekre és gyakran gondtalanul, bizalommal vág neki az ismeretlennek és minden felhozható ellenvetést egy kézmozdulattal hárít el. Az introvertáltnál nyilvánvalóan az alany játssza a döntő szerepet, az extravertáltnál pedig a tárgy.

(Carl Gustav Jung. *Psychologie der unbewussten Prozesse.* Zürich, Rascher, 1916)

Jung egy másik nagyfontosságú fogalmat is bevezetett: az *archetipust.* A személyes öntudatlan az ő szemében annak a közösségi, *kollektív öntudatlannak* történelmi változata, amely az egész emberi nemben bennerejlő, inherens alépítményeken (infrastruktúrákon) alapszik. Ez a kollektív öntudatlan közvetlenül nem fogható meg, de megmutatkozik az ember műveiben, kivált a szimbólumokban, a vallásos mítoszokban és a művészet alkotásaiban: és így a szellem archeológiájának tárgya lesz.

A KOLLEKTÍV ÖNTUDATLAN

Freud egy értekezésében megmutatta, hogyan befolyásolta Leonardo da Vincit egész életében az a tény, hogy kisgyermek korában két anyja volt. Leonardónál a két anya, vagyis a kettős származás ténye valódi volt, de az más művészeknél is szerepel. Benvenuto Cellinit is üldözte a kettős eredetnek ez a gondolata, amely egyébiránt mitológiai eszme is. A legenda sok hőst ismer, akinek két anyja van. És ez a gondolat korántsem onnan származik, mintha ezeknek a hősöknek valóban két

anyjuk lett volna: itt egyetemesen elterjedt: « ősi » képletről van szó, amely az emberi szellem történetének egyik misztériuma és nem a személyes emlékezés birodalmába tartozik.

Minden egyes esetben a személyes emlékeken kívül ott vannak a nagy ősi képek (Urbilder) is, hogy a nagyon helyes szót használjuk, ahogyan valamikor Jacob Burckhardt nevezte őket. Ezek az átöröklés által bennünk meglevő (immanens) emberi lehetőségek, amelyek azt képezik le, ami mindig volt. Az örökléses átvitel azt a szinte hihetetlen jelenséget is megmagyarázza, hogy bizonyos mesei tárgyak és bizonyos témák azonos formákban az egész földön megismétlődnek; megmagyarázza például azt, hogy őrültjeink pontosan ugyanazokat a képeket és összefüggéseket használják, melyeket az ókori írók szövegeiből ismerünk. Erre egyébként példát hoztam fel a « líbido szimbólumainak változásairól » írt könyvemben. Egyáltalában nem állítom azoknak a *képleteknek átöröklés útján való átvitelét;* én csak a *képlet keletkezésének lehetőségére* mutatok rá. Ez lényeges különbség.

Tehát az « átvitel » előrehaladottabb szakaszában, amikor a beteg már a nemszemélyes emlékein alapuló fantazmáit, képzelettermékeit adja elő, az öntudatlan ama mélyebb rétegeinek megnyilvánulásairól van szó, amelyekben az egész emberiség ősképei szunnyadnak. (1)

Ez a felfedezés az új szemlélet negyedik szakaszához vezet, tudniillik az *Öntudatlan két rétegének* megkülönböztetéséhez. Mert meg kell különböztetnünk egy egyéni öntudatlant és egy *nem-egyéni* vagy *egyénfölötti* Öntudatlant. Ezt az utóbbit *kollektív* öntudatlannak is nevezzük, éppen azért, mert külön áll az egyéni öntudattól és teljesen általános jelleget ölt. Tartalmai minden egyénben előfordulnak, ami az egyéni emlékanyagnál természetesen nincs így.

A legrégibb ősképek az emberiség legáltalánosabb, legrégibb, legmélyebb gondolatait képviselik. Éppannyira érzések, mint gondolatok, sőt valami külön, független életet élnek, hasonlóan a *részletlelkekhez;* megtaláljuk őket minden olyan bölcseleti és gnosztikus rendszerben, amelynek számára az Öntudatlan ismeretforrás (például Rudolf Steinernek antropozófiai « szellemtudományában ».) Az angyalok és arkangyalok, a « trónok és dominációk » elképzelése Szent Pálnál, az archónok és fénybirodalmak elképzelése a gnosztikusoknál, a mennyei hierarchia elképzelése Dionysos Areopagitánál, stb., mindez az archetípusok (a kollektív Öntudatlan dominánsai) relatív függetlenségének érzékeléséből származik.

(Carl Gustav Jung. *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben.* Zürich, Rascher, 1936)

---

(1) Ezeket az ősképeket (Urbilder) archetípusoknak is nevezem.

« A lét és a Semmi » című könyvében **JEAN-PAUL SARTRE** egy pszichoanalízis elvét állította fel, mely nem annyira kiterjeszti a lélekelemzést, mint inkább ellentmond neki. Freuddal Sartre is úgy véli, hogy « az ember totalitás, nem mozaik; és hogy ennek folytán legjelentéktelenebb és legfelületesebb viselkedésében is egészen kifejezi magát — másszóval, nincs olyan emberi ízlés, fintor vagy cselekmény, mely ne volna leleplező természetű » és hogy a cél « a viselkedések titkos nyelvét megfejteni ». De Sartre szemére veti a pszichoanalíziseknek, hogy már a személyiség eredetére vonatkozóan feltételezik olyan tovább nem elemezhető és általánosan létező irányzat jelenlétét (a libidoét, a hatalom akarását) melynek semmi személyes jelentősége nincsen és amelyet a mélylélektan a szó fizikai értelmében értendő oknak fog fel. Amit az Én eredeténél találunk, az szerinte épp ellenkezőleg: *eredeti választás,* mely teljességében fejezi ki azt és távol attól, hogy külső okként nehezedjék a személyiségre, alapjában önmaga alkotja és jelenti azt (ti az Én-t).

EXISZTENCIALIS PSZICHOANALÍZIS

Az a tény, hogy ennek az exisztenciális fürkészésnek utolsó szava egy *választás,* még jobban megkülönbözteti azt a pszichoanalízist, melynek módszerét és fővonásait itt felvázoltuk, más pszichoanalízisektől: ugyanakkor arról is lemond, hogy a környezetnek a szóbanforgó egyénre gyakorolt gépies hatását feltételezze. A környezet pontosan csak abban a mértékben képes hatni az alanyra, ahogy az környezetét megérti, azaz a környezetet helyzetté alakítja át. A környezetnek semminemű tárgyilagos leírása nem válhat hasznunkra. A helyzetül felfogott környezet kezdettől fogva visszavet bennünket a választani-tudó « önmagáértvaló » fogalmához, ugyanúgy, ahogyan az « önmagáért-való » azáltal, hogy a világban van, a környezethez utasít bennünket. Mikor minden gépies okozatosság kereséséről lemondunk, ugyanakkor lemondunk a felötlő szimbolizmus minden *általános* értelmezéséről is. Minthogy célunk nem lehetne az egymásra-következés tapasztalati törvényeinek megállapítása, egyetemes szimbolikát sem építhetnénk fel. Azonban a pszichoanalízisnek minden fordulónál újra fel kellene találnia egy új szimbolikát, mely a tárgyalt eset függvénye volna. Ha a lény totalitás, valóban elképzelhetetlen a szimbolizálás olyan elemi megfeleléseinek (ürülék=arany; tűpárna=kebel) létezése, melyek jelentésüket minden esetben megtartják, azaz az egyik jelentős együttesről a másikra való áttérésükben sem változnak. Azonkívül a pszichoanalízis nem fogja soha szem elől téveszteni, hogy a választás élő valami és ennélfogva a vizsgálat alatt álló alany választását mindig *vissza* is vonhatja. Megmutat-

tuk a *pillanat* fontosságát, mely hirtelen irányváltozásokat és egy elmozdíthatatlan múlttal szemben új állásfoglalást képvisel. Ettől a perctől fogva mindig készen kell állnunk annak meggondolására, hogy a szimbólumok hajlékonyak és arra, hogy feladjuk az addig használt szimbolikát. Ilyenformán az exisztenciális pszichoanalízis tartozik magának azzal, hogy hajlékony legyen és hogy az alany legkisebb megfigyelhető változásaihoz simuljon: itt arról van szó, hogy megértsük az *egyénit* és gyakran a pillanatnyit is. A módszert, mely jól szolgált az egyik egyén esetében, már ennél a ténynél fogva sem lehet majd alkalmazni egy másik egyénnél vagy akár ugyanannál az egyénnél valamely későbbi alkalommal.

És éppen, mert a fürkészés célja egy *választásnak*, nem pedig az *állapotnak* felfedezése, ennek a fürkészésnek minden alkalommal emlékeznie kell arra, hogy tárgya nem valamely az öntudatlan homályába beleveszö adottság, hanem egy szabad és tudatos elhatározás — mely mégcsak nem is lakója az öntudatnak, hanem ezzel az öntudattal összeesik.

(Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943)

II. — MIT HOZOTT AZ ÖSSZEHASONLITÓ LÉLEKTAN?

Nincs arról szó, hogy a fenntárgyalt elméletekkel, melyek az ember általános, jobban mondva *központi* fogalmát tételezik fel, szembehelyezzük az összehasonlító lélektan területeit, hiszen az általános lélektannak az emberi valóság legkonkrétebb oldalai megértésére irányulo igyekezete csak a részletek megközelítésén alapulhat. A lélektani kutatás területének kitágitásától várja az emberről való új szemléletét, mert a lélektan immár más lett, mint egy a « felnőtt, fehér és civilizált » emberre vonatkozó elképzelés, a lélektan a valóságos ember megismerésévé lett. Csak ennek a könyvnek céljaira és korántsem mélységük szerint különböztethetjük meg itt az összehasonlító lélektant az emberről szóló általános elképzeléstől. Az összehasonlító — vagy differenciális — lélektan, melynek Paul Guillaume szerint célja « az emberről általában szoló elvont és sommás lélektant az emberiség típusainak gazdag változatosságára vonatkozó pontosabb és konkrétebb kérdésfeltevésekkel helyettesíteni »: valóságos típusa a mai kutatásnak; neki köszöni a lélektan, hogy kiterjesztette a lélektan birodalmát és átalakította elképzelését.

Már a pszichoanalízist is a lelkiélet egyéni különbségeit elemző differenciális lélektan példájának foghatjuk fel. Nevezetesen a *karakterológia*, a jellemek tana, csírájában már a mélylélektanban — kivált

Jungnál — meglelhető. Fellendülése egyébként egyidejű a pszichoanalízisével — és ezt megértjük, mert a « jellemek különbözősége » a « mélységekben » gyökerezik.

A következő lapokon **ALBERT BURLOUD** az általános lélektantól megkülönböztetett differenciális lélektan alapvonalait vázolja fel. A karakterológia, a jellemtan, mely « az egész személyiséget tanulmányozza mindabban, ami azt sajátossá teszi teszi és egyéníti », a differenciális lelektannak lényeges és mintegy bevezető fejezete

MI A KARAKTEROLÓGIA?

Némely szerző, például Blondel, az egyéni lélektant a differenciális lélektannal téveszti össze, holott a kettő a változat, a variáció két különböző kezelésmódjának felel meg. Az egyéni lélektan a változatban az egyénhez tartozó tulajdonságot lát és minőségileg határozza meg azt; a differenciális lélektan önmagában nézi a változatot, és « változónak » fogja fel, azaz mennyiségnek, mely különböző egyéneknél különböző mértékben van képviselve. A differenciális lélektant a változat meghatározásánál a minőségi meghatározások legkisebb száma is kielégíti és, hogy a tényeket megismerje, beéri általában elég durva ismérvekkel vagy jelekkel, de ezek olyan fokozatokba vannak beosztva, hogy mennyiségileg meg lehessen őket határozni. A differenciális pszichológia tehát mennyiségtanilag fejlődik, vagy legalább matematikai eszközöket vesz igénybe, változó nagyságokat mér, meghatározza a változás indexeit és felhasználja a kölcsönös vonatkozások és az egyidejű változások kalkulusát. Még ama határok között is, amelyek között ezek a számítgatások eredményre vezettek, nem ok nélkül vetették szemükre, hogy a minőségek természetét, melyeket számításaik tárgyaivá tesznek, túlságosan meghagyják határozatlanságukban.

A differenciális lélektan keretébe be lehet illeszteni a változatok eredetének problémáját is. A sor, melybe a variánst beiktatjuk, a környezetek, melyekbe tartozik és a befolyások, melyek hatottak rá, hozzájárulnak a változat egyénesítéséhez. A differenciális lélektan ilyenformán a társadalmi lélektannak és a genetikai lélektannak, kivált az átöröklésre vonatkozó kutatásoknak köszönhet sokat. De hálával tartozik az élettannak is, mert a fiziológia is foglalkozik a vérmérséklettel (a jellemmel), a testalkattal, a fiziológiai variációkkal és azok viszonyával a szellemi variációkhoz, szóval a fiziológia maga is differenciális lélektan.

Az individuális lélektan (nem Adleré, t. i. azt is így nevezik) a változékonyság kiterjedéséhez, mint William Stern mondja, az egyéniség új kiterjedését adja hozzá. Azokkal a változásokkal foglalkozik, amelyeken a pszichofiziológiai jelenségek azért mennek át, mert egy adott

személyiségben együtt léteznek és ott egymással viszonyba lépnek. Legtöbbször vizsgálat nélkül elfogadjuk, hogy a lényegében leíró individuális lélektan csak az által válik magyarázó lélektanná, hogy azokat a törvényeket és elveket alkalmazza deduktív módon, melyeket az általános lélektantól és a differenciális lélektantól kölcsönzött; hogy nem is elméleti tudomány, hanem művészet, a szó kettős értelmében: alkalmazott tudomány és stilizált tanulmány, egyrészt pszichotechnika és pszichognózis, másrészt irodalmi pszichológia. De még nem bizonyították be, hogy lehetetlen az egyén olyan tudománya, mely az egyes cselekményeket ok-okozati következtetéssel kötné össze ugyancsak egyéni belső tényezőkkel, hajlamokkal és ösztönökkel.

Mi hát a karakterológia? Összefügg a lélektan minden felsorolt ágával és fel is használja őket, de különbözik tőlük tárgya által, mely nem más, mint az egész személyiség alkata; és ezt abban pillantja meg, ami a személyiséget sajátossá vagy egyénivé teszi, de mégis még az általánosság szöge alatt látja. Mert nem annyira az egyéni változat minőségének leírásáról van itt szó, mint inkább az individualizáló variációnak mint folyamatnak való leírásáról és a kérdésről: nem fordulnak-e elő ebben a folyamatban és nem képviselik-e benne az egyetemest oly erővonalak, amelyek körül az egyéniség felgyűlik és alakot ölt? Mik az egyéniség összetevői? Mily törvények szerint, mely mechanizmusok segítségével alkotnak csoportokat? E tényezők közt vannak velünkszületettek és szerzettek. Melyek a velünkszületettek és hogy történik az átmenet a szerzettekre? Kerülő úton az átöröklés problémái is bejutnak a jellemek tanába, valamint az életkorok pszichológiája is; a jellemet az élet lerakódásai alakítják ki, közülök egyes rétegek a gyermekkornak, mások a serdülő kornak felelnek meg, de mind megőrzik eredetük bélyegét gyakran halálunkig. A társadalmi lélektannak is van köze a karakterológiához, mert megmutatja, miben és miképpen járulnak hozzá a környezetek, melyekhez az egyén tartozik, személyiségének mintázásához. Ha így az alkat törvényeiről a fejlődés törvényeire térünk át és a legáltalánosabb okoktól a legkülönösebbekhez fordulunk, útközben természetesen felbukkannak a jellemek osztályozásának alapvonalai. Ez az osztályozás be fog fejeződni az individuális lélektan segítségével, mely tipikus arcképeivel rendelkezésére bocsájtja a fajokat és a változatokat.

(Albert Burloud. *Le Caractère.* Paris, P.U.F., 1948.)

De mit nevezünk jellemnek, vérmérsékletnek, személyiségnek? Kretschmer a jellem lélektani fogalmával a testalkat (konstitúció) szomato-pszichológiai fogalmát állítja szembe és típustanát a testalkatok jellegzetes különbözőségére építi fel.

Kretschmer után Sheldon « Az ember testalkatának változatairól » és « A vérmérséklet változatairól » szóló munkáiban pontosabb szomatikus (testi) ismérvekkel dolgozó típustant adott.

Franciországban Le Senne a (holland) groningeni iskola immár régi módszereit fejleszti tovább. **EMMANUEL MOUNIER** « Traktátum a jellemről » című könyve érdekes kísérlet a jellem és tárgyi környezete között fennálló kapcsolat tanulmányozására.

AZ EMBER ÉS KÖRNYEZETE

A konkrét ember élete tehát elsődleges síkján azon az útszakaszon játszódik le, amely a környezethez való *tartozását* a környezet feletti *uralkodásával* köti össze. A környezethez való tartozást tagadni vagy elhanyagolni, amint az individualizmus embere teszi, vagy pedig az ellenkező póluson, kibújni a környezeten való uralkodás alól, mint az ösztönök rabja vagy néha az öröklött testiség prófétája teszi, annyi, mint eleve lerakni a fegyvert az erők előtt, melyeket ugyanakkor vonakodunk humanizálni, emberségesebbé tenni. A személyiségében élő ember igazi feladata megváltoztatni a hozzátartozás értelmét, de ugyanakkor a hozzátartozás elevenítő áramát meg nem szakítani. Teilhard de Chardin atya igen szerencsésen domborította ki azokon a különböző hajlításokon túl, melyeket a fizikusok tanulmányoznak, « a személy hajlítását ». A személyiség kezdettől fogva megdolgozza a világot, hogy a személyes tevékenység egyre biztosabb autonomiájának, független belső törvényszerűségének, egyszersmind pedig a világegyetem egyre kiterjedtebb szolidaritásának törjön utat. Erről a pontról nézve a környezet elevenítő ugyan, de nem alakító: alakítók az embertől a környezetre kényszerített alkatok, struktúrák, melyek csak annyiban mesterségesek, amennyiben az ember igyekezetének művei, de mégis mélyen természetesek, mert a természet munkáját fejezik be. Igen, a környezet intést, ajánlatot és alkalmat ád, aktívabb szóval élve, szinte *kihívja* a személyiség alakító tevékenységét, bár ő maga az emberi világnak nem ad formát. Ahhoz, hogy a belőle kiinduló oksági befolyások emberi miliőt alkossanak, előbb az ember megélt *tapasztalataivá* kell válniok, mert csak azok teremtenek emberi környezetet. Ezen a kerülőúton lesz a *hozzátartozás*-ból *megtestesülés*, mely az egész emberi miliőt, testnedveinktől a csillagos égig, életünk húsává és vérévé alakítja át. Amit nem élt meg így az ember, az még nem miliője.

Hogyan válnak a dolgok, a csillagok és az emberek annyira *húsommá és véremmé*, hogy fájdalmasabb szakadást érzek, mikor egy barátot, egy szeretett házat vagy földet kell elhagynom, mint amikor egy tagomat vágják le? Mert ezt az adott, vagy akár kiválasztott környezetet minden esetben egyszer én magam választottam környezetemmé úgy, ahogy

barátot választunk; és odaadtam neki egész kincsemet, mindazt, ami számomra érték. Jóval a szinbiózis, az életközösség színvonala fölött, az uralkodásnál is magasabb fokon, a személyiséggel bíró embernek a környezetéhez való viszonya *felemelkedés*, felmagasztalódás. Létezésem folyamán két arcot formálok magamnak: az egyik arcot gyenge húsból és vérből, — látni fogjuk, jellemem milyen biztos kézzel mintázza meg azt —; a másik arcot emberekből és dolgokból formálom: ez az arc lenyomat, hasonlatos egy nagyobb mű első kidolgozásához és a mennyország kapujáig és történelmi mélységekig terjedhet ki. Mindkét arcot ellenálló és mégis engedelmes anyagból vésem ki: az első szakaszban hagyom hogy hasson rám, a második szakaszban mintegy fölébekerekedem, a harmadik szakaszban (de ez a három szakasz összevegyül) átváltoztatom amaz értékek által, melyeket élek és magam köré sugárzok. A szomorú kispolgárok teremtik a szomorú városokat szomorú vasárnap-délutánjaikkal, ahogy Gallia kemény és serény erdőirtói teremtették az Ile-de-France szelíd és változatos tájait, csakúgy mint azt a bölcselőt (Descartes-ot), aki még saját álomfantáziáin is tudott uralkodni, valamint azt a másikat (Pascalt), aki a cikloidgörbét vizsgálta, hogy elnyomja fogfájását.

A személy számára nem léteznek dolgok, amelyek abszolúte csak dolgok volnának, sem hús, mely csak test volna, sem ember, aki csak idegen volna. Minden dolog, minden hús, minden embertárs várja a bélyeget, melyet személyiséggel rendelkező lények fognak rányomni, viszszavezetve a dolgokat egyenként és a húst lassanként az értékelés nagy áramába, melyet azok, mindegyik a fejlődésben elfoglalt helyén, már előkészítettek, pontosabban: a személyiséggel rendelkező emberek *a szomszédságokat lassan közösségekké szervezik*.

Minthogy a miliőhöz való tartozás a személyes élet első adottsága, szerves szükségszerűség, hogy a környezet vizsgálata legyen a jellemtan első fejezete. A jellemben nincsenek abszolút jelek: a jellem vonásai a környezethez való viszonylatok. Nincs elszigetelt emberi jellem. A konkrét ember, mint a német fenomenológia kissé nehézkesen, de helyesen mondja, « most-és-itt-én ». Kiszélesíthetjük Charles Blondel ismert tételét és azt mondhatjuk, hogy minden őrültség a környezettel: testi, társadalmi vagy szellemi környezettel történt szakítás eredménye. Ebből a szempontból kitűnő A. Husemannak a környezetről adott meghatározása: « A környezet a személyiség alkatának a személy és a miliőalkat viszonyára gyakorolt hatása ».

(Emmanuel Mounier. *Traité du Caractere*. Paris, Le Seuil, 1946.)

Világos, hogy a differenciális lélektannak és a jellemtannak fontos gyakorlati alkalmazásokra kell vezetnie. A *pszichotechnikának*,

melyet most **HENRI PIÉRON** mutat be, sajátossága, hogy ezt a problémát felveti. Mily mértékben hathatunk az egyének között megállapítható különbségekre és egyenlőtlenségekre, ha ismerjük eredetüket? E kérdésnek a fontossága a pedagógiában, a tanoncképzésben, a szakmai tanácsadásban és általában a szociális szervezésben kézenfekvő.

A PSZICHOTECHNIKA

Nagyon tág a pszichológiai alkalmazásoknak az a területe, mely a kétségtelenül nem egyenlő emberi képességeknek értékelésén alapszik. A pszichotechnika megfelelt annak a kitartó igyekezetnek, hogy ezeknek a képességeknek oly tárgyilagos és hű értékelését adjuk, amelyek pontosságban és biztosságban a fiziológia és a morfológia méréseivel vetekednek. De az osztályozás és a rangsorba-állítás lehetőségei nem merítik ki a differenciális lélektan problémáit. Ezt William Stern 1900-ban önálló tudományos szakként próbálta meghatározni, első munkáit a módszertannak, a « test »-ekkel való dolgozásnak, az egyének jellemzésére szolgáló pszichográfiai ábrázolásnak, valamint az emberi típusok meghatározásának és egymással való összefüggésének szentelvén.

Mikor azt hitte, hogy ezeket a közvetlen gyakorlati fontosságú problémákat megoldotta, fennmaradt még a kérdés, fognak-e és mily mértékben fognak az adott korú, adott miliőhöz tartozó, egy bizonyos multtal rendelkező egyének különbségei és egyenlőtlenségei kiegyenlíthetőknek bizonyulni, mily mértékben fognak függeni a magasabb kortól, a környezetváltozástól, egy bizonyos nevelő befolyástól — vagy pedig eredetük szerint alapvetőnek és a testalkat struktúrájához kötöttnek fognak-e mutatkozni.

Szembeszökő és félreismerhetetlen volt azonban az a tény, hogy bizonyos képességek jelenléte ahhoz a feltételhez volt kötve, hogy tanulással és gyakorlással megszerezték-e őket vagy sem.

De ha elég nagyszámú egyént ugyanannak a tanmenetnek, ugyannak a gyakorlatnak vetünk alá, a bennük kifejlesztett képességek mégsem lesznek egyenlőek.

Ilyen körülmények közt mi volt hát a különbségek oka? íme, ez az alapvető probléma, a hajlamok létezésének, szóval az alkati diszpozícióknak problémája; ezeket kellene kidomborítani, mert lehetővé tennének valaminő előzetes megállapitást a szóbanforgó képesség fokát illetőleg, amelyet bizonyos nevelő folyamattal vagy tanidő alatt el lehetne érni.

Ezeknek a hajlamoknak eredeténél, annak eredeténél, amit « egy határozott képesség megszerzéséhez megkívánt képességek csoportjának » nevezhetnénk, milyen szerepet játszik az egyén átöröklött felszerelése, a veleszületett alkat, melynek fejlődése valahogy automatikusan történ-

hetik — és milyen szerepet játszanak a környezettől eredő befolyások, amelyeket az egyénre fejlődése során egész életén át szükségképpen hatnak? Ez az angolok « nature-nurture » (természettáplálék) problémája, ahol táplálékon nemcsak a testi, hanem a nevelés szolgáltatta szellemi táplálékot is értjük.

Ezek az elméleti lélektan problémái, de oly szorosan összefüggnek alkalmazásukkal és oly következetesen az emberek hasznosításának és kiképzésének szempontjából nézték őket, hogy az alkalmazások fejezetének bevezetését kell látni bennük. Azt fogjuk tehát megvizsgálni, amit a tudományos kutatás jelen fokán az átöröklésnek és a környezetnek az emberek különbségei és egyenlőtlenségei körül játszott szerepéről és — a nem és a faj szerepét vizsgálva — arról tudunk, léteznek-e valódi különbségek a hajlamok között és mi a szerepük valóságos embertípusok megállapítható képességeinek és alkati különbségeinek keletkezése körül?

(Henri Piéron. *La Psychologie différentielle*. Paris, P.U.F., 1949)

Mindama tudományok közül, melyek ma az ember nagyobb és igazabb megértéséhez hozzájárulnak, a legújabb, a *gyermekpszichológia*, egyszersmind a legtermékenyebbek egyike is — és egyike az elméleti következtetésekben és gyakorlati következményekben leggazdagabbaknak. Binet, Claparède, Gesell, Wallon, Piaget: ezek a nevek mutatják, hogy a pszichologiának egyetlen más területe sem vonzott kiválóbb pszichologusokat, mint a gyermeklélektan.

Alább **JEAN PIAGET**, a svájci bölcselő két szövegét közöljük, akit nemrég a Sorbonnera hívtak meg. Piaget jelentékeny genetikai lélektani és ismeretelméleti kutatásai során találkozott a gyermek lélektanának problémájával. Az első írás az *alkalmazkodást* a pszichikai fejlődés alaptörvényének mutatja be; a második azt elemzi, hogy hogyan születik meg az *okság eszméje* a gyermekben

AZ ALKALMAZKODÁS

A reflexek működésének tanulmányozása közben megállapítottuk, hogy létezik egy alapvető törekvés, melynek megnyilvánulásait az egyén szellemi fejlődésének minden új szakaszában megfigyelhetjük: ez a viselkedések megismétlésének és külső tárgyaknak ez ismétlés szolgálatában való felhasználásának törekvése. Ez az egyszerre ismétlő, általánosító és felismerő alkalmazkodás annak a funkcionális gyakorlatnak elve, melyet a szopással kapcsolatban írtunk le. Ennélfogva a reflexhez való tulajdonképpeni alkalmazkodásnál nélkülözhetetlen. Másrészről az alkalmazkodás a kettős szempont statikai szervezésének dinamikus ki-

fejezése; elsődleges ténynek tűnik fel, melynek lélektani elemzése szükségképpen genetikai, származástani következtetésekre vezet.

Három körülmény késztet arra, hogy az alkalmazkodásban a pszichikai fejlődés alapvető adottságát lássuk.

Az első az, hogy az alkalmazkodás a szerves életnek és a szellemi tevékenységnek, ennélfogva a fiziológiának és a pszichológiának közös folyamata.

Csakugyan, bármi legyen is a biológiai alkalmazkodás belső gépezete, kísérleti tény, hogy minden szerv működése folyamán (éspedig a hasznos gyakorlat és a fáradtság között fennálló bizonyos egyensúly által) fejlődik. Márpedig ha a kérdéses szerv az alany külső viselkedésében szerepet játszik, a funkcionális alkalmazkodásnak ez a jelensége elválaszthatatlan fiziológiai és pszichológiai arculatot mutat; részleteiben fiziológiai, de egészében pszichikai reakciónak nevezhetjük...

... Másodsorban az alkalmazkodás megmagyarázza azt az elsődleges tényt, melyet általánosan a lelki élet legelemibb tényének ismernek el: az ismétlést. Valóban, hogyan magyarázzuk meg, hogy az egyén, bármily magas fokon is vizsgáljuk viselkedését, minden megélt tapasztalását megismételni próbálja? Ezt csak akkor érthetjük meg, ha a megismételt viselkedésnek funkcionális (használati) jelentősége van, azaz magának az alanynak számára értékes lesz. De honnan jön ez az érték? Magából a funkcióból, a használatból mint olyanból ered. A funkcionális alkalmazkodás itt is az « első tény » gyanánt jelenik meg.

Harmadszor, az alkalmazkodás fogalma kezdettől fogva beiktatja az ismétlés gépezetébe azt a lényeges elemet, mely a tevékenységet megkülönbözteti a passzív szokástól: az új és a régi összehangolását, s ez már az ítélés folyamatának kezdetét jelzi. Valóban az alkalmazkodás tényével járó ismétlés mindig magában foglalja egy jelenlegi adatnak egy korábbi sémába való bekebelezését, amely sémát maga az ismétlés teremtett meg. Ezért hordoz magában az alkalmazkodás minden szellemi mechanizmust és veszi fel mégegyszer, e mechanizmusokhoz való viszonyában, a valóban elsődleges tény jellegét.

(Jean Piaget. *La Naissance de l'intélligence chez l'enfant.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1936.)

AZ OKSÁG A GYERMEKNÉL

Életének első hónapjaiban a gyermek még nem választja el magát tevékenységének külső világától: az érzékelt képek, melyek sem tárgyakká nem kristályosodtak, sem összefüggő térbe nem rendeződtek még

el, ugy tűnnek fel neki, mintha vágyainak és erőfeszítéseinek engedelmeskednének, anélkül, hogy vágyait és erőfeszítéseit egy ettől a világegyetemtől megkülönböztetett Én-nek tulajdonítaná. Később, a gyermek értelme fejlődésének arányában, amely a tárgyakat és a teret kidolgozza és a képek között sűrű hálót sző, a tárgyaknak és az embereknek autonóm, tőle független okságot kezd tulajdonítani és saját teste az ebbe az összrendszerbe illeszkedő hatásoknak más forrásokkal együtt forrása lesz. Mi fog tehát történni, ha az alany a nyelv és az elképzelő gondolkodás segítségével már nemcsak oda érkezik el, hogy a jelenségek lefolyását előrelátja és arra hatni is tud, hanem minden cselekvéstől függetlenul elő is hívja őket, hogy megmagyarázza? Itt bukkan föl a megértésbe való átvitel paradoxona.

Valóban, mihelyt a szellemét nyugtalanító «miért?»-ek odaviszik a gyermeket, hogy a világról való elképzelését a tévedés túlnagy kockázata nélkül szabadjára engedheti, megfigyelhetjük, hogy ez az Én-re összpontosított világegyetem, mely már eltöröltnek látszott, mert a közvetlen környezetre vonatkozó gyakorlati cselekvésből kiküszöbölődött, a gondolat síkján újból felmerül és mint az egésznek egyetlen érthető magyarázata, kényszeríti magát a kisgyermek szellemére. Az ilyen gyermek kétségtelenül már nem úgy viselkedik, mint az egész kicsi, mintha mindennek és mindenkinek ő parancsolna: ez már tudja, hogy a nagyoknak saját akaratuk van, hogy az esőt, a szelet, a felhőket, a csillagokat és mind a többi dolgokat olyan mozgások és hatások jellemzik, melyeket el kell tűrnie, de egymaga nem szabályozhat. Ilymódon a gyakorlati síkon az okozatosságnak tárgy- és térszerűsítése már megtörtént. Ez azonban korántsem akadályozza a gyermeket abban, hogy a világegyetemet valami nagy gépezetnek ne képzelje el, amelyet nem tudni pontosan, ki szerkesztett, de amelyet a felnőttek segítségével szerkesztettek azért, hogy az emberek, legkivált pedig a gyermekek magukat benne jól érezzék. Mint ahogy egy házban minden tökéletlenség és részleges kudarc ellenére minden tervszerűen van elrendezve, éppúgy a fizikai világegyetemben minden dolog létoka valaminő világrend függvénye, egy anyagi és egyben erkölcsi világrendé, melynek a gyermek a középpontja. A felnőttek azért vannak itt, hogy minket «gondozzanak», az állatok, hogy nekünk szolgáljanak, a csillagok, hogy melegítsenek és világítsanak, a növények, hogy tápláljanak, az eső, hogy a kertet kivirágoztassa, a felhők, hogy «éjszakát csináljanak», a hegyek, hogy felmásszunk rájuk, a tavak, hogy hajók úszkáljanak rajtuk, stb. Sőt mi több, ennek a többé-kevésbé kimondott és összefüggő *artificializmusnak*, «gyártmányosításnak», mely azt hiszi, hogy mindent emberek csináltak, egy lappangó *animizmus*, egyetemes lélekhit felel meg, mely azt hiszi, hogy minden létezőben megvan az akarat, hogy

eljátssza szerepét, és éppen elég erő és öntudat is, hogy szabályosan játssza el.

Így történik, hogy az oksági én-központuság, mely a szenzórikus-motórikus síkon a tér- és tárgyszerűsítés hatása alatt lassanként eltűnik, a gondolkodás kezdeteivel majdnem ugyanolyan gyökeres formában visszatér. A gyermek persze már nem tulajdonítja a másokat és a dolgokat megillető okságot önmagának, de bár másoknak és a dolgoknak bizonyos tevékenységet tulajdonít, minden tevékenységet mégis az ember, kivált pedig önmaga körül összpontosít; világosnak látszik, hogy ebben az értelemben az egyik síknak a másik síkra való átviteléről beszélhetünk és hogy ez a jelenség így azokkal is összehasonlítható, melyek a tér- és tárgyképzetek fejlődését jellemzik.

De az okság elsődleges sémáival még egy mélyebb értelemben is találkozunk mégegyszer ott, ahol a gyermek azokat első átgondolt képzeteibe vitte át. Valóban, ha igaz, hogy a gyermek második évétől fogva az okságot másoknak és a tárgyaknak tulajdonítja és már nem egyedül saját tevékenységének tartja fönn ezt az kiváltságot, még mindig nincs feleletünk arra a kérdésre, hogy hogyan képzeli el a gyermek az oksági kapcsolatok gépezetét. De éppen most említettük, hogy a gyermek önközpontú artificializmusának, mely a világegyetemet az ember és a gyermek körül keringteti, egy animizmus felel meg, mely ebben a világrendben a lények és a dolgok tevékenységét meg tudja magyarázni. Ez a példa valóban olyan, hogy megérteti az átvitel ama második típusát, melyről az imént volt szó: ha a gyermek csakugyan le is mond arról, hogy saját cselekedeteit minden esemény okának tekintse, de oda még nem jutott, hogy a tárgyakat másképp, mint saját tevékenységéből levont séma szerint képzelje el. A tárgyak, melyeket «természetes» mozgás hajt, így például a felhőket kergető szél vagy a felmenő hold, a gyermek szemében szándékkal és céllal bírnak, mert tudatos cél nélküli cselekvést a gyermek még nem tud elképzelni. Öntudat híján minden folyamat, mely erők viszonyát tételezi fel, mint a víz színvonalának emelkedése a pohárban, melybe kavicsot merítenek, a gyermek szemében olyan erők működése következményének tűnik fel, melyek a tulajdonképpeni tevékenység mintáját követik: az a kavics «nyomja» a vizespohár fenekét, «kényszeríti» a vizet az emelkedésre és, ha a kavicsot egy fonálon a vízoszlop félmagasságában függesztenék fel, a gyermek képzeteiben a víz színvonala nem változnék. Szóval az okozatosság, még ha a gyakorlati síkon objektíválódott is, a képzetalkotás szempontjából énközpontú maradhat abban a mértékben, amelyben az első oksági elképzelések még az én tevékenységének teljesen szubjektív tudatából jönnek. Ami az oksági kapocs térszerűsítését illeti, a képzetalkotás és a cselekvés között ugyanazt az eltolódást figyelhetjük meg.

így történhetik, hogy a gyermek gyakorlatban igen szépen elismeri az ok és az okozat térbeli összefüggésének szükségességét anélkül, hogy ez az okság számára mértanivá vagy mechanikussá válnék: például kerékpárja gépezetének részei a gyermek szemében szükségesek, mielőtt még csak gondolna is arra, hogy közöttük megfordíthatatlan ok-okozati sorokat keressen.

Ezzel szemben a képzetalkotás e primitív szakaszai után, melyeknek során a gondolkodás síkján újra megjelenni látjuk az első szenzórikus-motorikus korszak oksági formáival rokon formákat, amelyeket a szenzórikus-motorikus értelem utolsó szakaszainak oksági struktúrái látszólag már túlhaladtak, egy valóban eszmélkedő tárgy- és térszerűsítést figyelhetünk meg, és annak haladása párhuzamos a tevékenység síkján leírt haladással.

így történik, hogy az animizmus és a dinamizmus után, amelyekről az imént volt szó, egy fokozatos «mechanizmust» látunk felépülni, amely a létfenntartás leírt elveivel és a relatív tér kidolgozásával tartozik össze. Az okozatosság, mint a többi kategória, egy kezdeti önközpontúság gondolatának síkján egy egyesített tárgyilagosság és viszonylagosság felé fejlődik, ezáltal megismételve, sőt túlszárnyalva előbbi szenzórikus-motorikus fejlődését.

(Jean Piaget. *La Construction du Réel chez l'enfant.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1937.)

A gyermeklélektanhoz hasonloan a primitív ember lélektana is lényeges modon hozzájárul az általános pszichológiához. Nemcsak gazdagítja az «emberről» való tudásunkat, amelyet szűkmarkúan túlsoká a mi személyes látóhatárunkra korlátoztunk, hanem bevezeti a nagytermékenységű *genetikus,* származástani szempontot is: hogy tudhatnok, kik vagyunk, ha nem tudjuk, kik voltunk.

Harminc évvel ezelőtt tudvalevően Lévy-Bruhl volt a primitív ember lélektanának úttörője. De ő, aki gyökeresen elválasztotta a primitív (ő úgy mondja: *participáló,* résztvevő) gondolkodást a civilizált (*racionális,* észszerű) gondolkodástól, ezzel oly szemléletet vezetett be, melynek tévedését élete végén be kellett látnia és amely semmiképpen sem segít bennünket saját gondolkodásmódunk keletkezésének és természetének megértésében. **HENRI WALLON** viszont, aki számos munkát szentelt a gyermek lélektanának, a következő írásban a primitív gondolat és a mi gondolatunk között fennálló vonatkozásokat világítja meg. Ha a mi szigoruságra törekvő gondolkodásunk a mítoszokban hívő léleknek eddig utolso megtestesülése, ha, mint másrészről Gaston Bachelard sejteti, a tudományos szellem pszichoanalízise is lehetséges, beláthatjuk, milyen fényt deríthet a primitívek gondolkodása a magunkéra

A totem kora és a tudomány kora között fennálló szellemi különbség nem annyira a színvonal, mint inkább az ideológiai anyag és technika különbsége. A primitív ember láthatatlan hatalmai nyilván nem hasonlítanak a fizikus által mért erőkhöz, de a maguk módján ugyanazt a szerepet játsszák. Bár megkülönböztetik őket a valóságtól, mégis elvegyülnek vele, betörnek a valóságba, résztvesznek benne. Ezek a hatalmak az egyénnek vagy törzsének alteregói, melyek valahová vetítődtek, ősök gyanánt a múltba, hazajáró halottakul bizonyos valóságos vagy mítikus helyekre de mindig kötve maradnak a jelenhez, mint tükre, jobban mondva elve annak, aki ma él. Rejtett létezés ez, melyből a látható létezés ered, állandó támasza ez annak, aki az élet változásainak és esetlegességeinek van alávetve. Az okok érzékelhetetlen világába érkeztunk.

Ezek a hatalmak kétségtelenul olyan lények, melyek már elhelyezkedtek a kronológiában, de ugyanakkor cselekvések és eredmények tartos forrásaként ott élnek még a primitívek között. A nagyon régi kort, melyben léteztek, igen gyakran úgy emlegetik, mint « az idő előtti időt », tehát mint az időtlent vagy örökét. És úgy látszik, hogy ez az örök létezés olyan elképzelés, mely előbb volt, mint az a szükséglet, hogy a mítikus világnak az idő folyamában helyet utaljanak ki. Ez a szükséglet csak akkor vált parancsolóvá, mikor az idő a szabályosan egymásra következő szakaszok rendje lett. Eredetileg összefolyt az alanyi létezés érzésével és bizonyos hagyományosan vissza-visszatérő ünnepekkel, amelyek éppen ama mítikus lényeket idézték fel, akiktől függött a törzs, és fohászkodtak azokhoz, akik képek formájában a lényeg, az értelem, a hathatósság voltak.

A totem, amely kezdetben időnkívüli volt, végül mégis az időben helyezkedett el, az ősökkel együtt — akkor tudniillik, amikor az egymást követő nemzedékek, amelyek most már meg tudták számolni önmagukat, szükségképpen önmaguktól különböző lények utódait kezdték magukban látni, olyan lényekéit, akiket az immár korszakokra osztott tartamban megilletett a korszakok elseje. A hasonmás, aki kezdetben az emberben élt, most egy egyénibb létezésbe vándorolt át, és azt a létezést vissza kellett keltezni egészen az eredet korszakáig, amelyet most már szintén a többi korszaktól megkülönböztetett korszaknak fogtak fel. A perc, mikor valamely történeti leszármazást kellett elképzelni, talán már a mítoszban beálló hasadást vezette be. Ez a hasadás legalábbis közelebb hozta azt a fajta létet, melynek alapját mindig az egyszerű tapasztaláson vagy az alkalom- vagy szükségletszülte cselekvésen kívul kellett keresni.

A primitívek szertartásai ezeknek az őrködő hatalmaknak jelenlétét igyekeznek felidézni, az ő segítségüket próbálják megnyerni. Nagyon szigorúan előírt rituális eljárások ezek, melyek rendszerezésükkel egy bizonyos logikai összefüggést adnak az okkult, a «rejtett» kategóriájának. A valóságra kívánván hatni, inkább a társadalmi, mint a fizikai elemhez fordultak; de első összekötő kapocsul szolgáltak a kettő között. Lényeges céljuk volt: vonatkozásokat teremteni az emberek között, elérni, hogy azok a klánok és törzsek szilárd támaszának alapjára helyezkedjenek, és az egyéneket és a közösségeket tevékenységük összehangolására képesíteni. De ugyanakkor a természeti környezet kereteibe iktatták be őket azzal, hogy a társadalom minden tagjának egy bizonyos területet és szent helyeket jelöltek ki. Analógiák és legendák amaz erők és az emberek között valami lényegbeli egységet hoztak létre. Az emberi világ és a természet világának alkata közös alkattá vált. A társadalom és a természet közötti hídverés a fogalomalkotás nyitánya lett. Így a tér, a dolgokra gyakorolt minden közvetlen hatás szükséges miliője, még azoknak a rítusoknak, hiedelmeknek és elképzeléseknek is alapjául szolgált, melyek a közvetlen cselekvést túl akarják szárnyalni. Az elhatárolt területeknek és a klánoknak, a történeti jelentőségű helyeknek és a csoportok saját hagyományainak, a megszentelt helyeknek és a totemi eredeteknek azonosítása előkészítette a talajt a már inkább testetlenné vált képek és képrendszerek számára, amelyeket azonban csak úgy volt lehetséges megkülönböztetni vagy társítani, ha őket is egy szellemi térfélében osztották el.

A társadalmi mítoszoknak és a valóságnak ez a kölcsönös alkalmazkodása a dolgokba természetüktől annyira idegen megkülönböztetéseket vitt bele, hogy azok a mi szemünkben rendkívül furcsán hatnak. Mégis ez a korszak — mikor a dolgokat meg tudta szervezni, éspedig pusztán amaz összehangolt, szabályozott, parancsolóan szükséges tevékenységek függvényei gyanánt, amely emberi tevékenységeket ő tudott először a dolgokra almazni, — az osztályozásnak csodálatos erőfeszítését kezdte meg. Attól a naptól fogva, hogy az ember tevékenységét nemcsak a szükségletek szolgálatában álló automatizmusai vezették, mikor ez a tevékenység nem szorítkozott többé azokra a szélesebb és bonyolultabb konstellációkra, melyeket idegrendszerének gazdagabb szerkezetei egy tényleges helyzet hasznos adottságai között közvetlenül megvalósíthatónak mutattak neki; a naptól fogva, amikor ez a tevékenység maguktól a dolgoktól különböző rítusoknak vetette alá magát, amikor képeket akart megvalósítani és oly fogalmakat kifejezni, melyek a tőle érzékelhető látszatokat túlszárnyalták: akkor kezdődött a nagy spekulatív vállalkozás, mely az emberi nemet arra késztette, hogy tudomásul vegye a világegyetemet és ugyanakkor saját öntudatát is végtelenül gazdagítsa

és azt az étvágyak és kielégítésük, a szükségből született szenvedések, a vágyból született impulzusok és az őket követő kezdeményezés és önkéntesség nélküli kielégülés csüggesztő vagy vidámító egyszerű váltakozásaiból kiragadja.

Az okkult, az elrejtett: kategória, vagyis inkább ama kategóriák matrixa, anyaúgja, amelyeknek közvetítésével az ember kényszert gyakorolt önmagára, hogy a világegyetemre hasson, hogy azt elgondolja és megismerje s megkülönböztetve a közvetlen és durva tapasztalás körébe eső egyszerű helyzetektől, a pillanatnyi látszatokénál mélyebb valóságot tulajdonítson neki, mást keresve benne, mint megszokott vagy rögtönzött viselkedéseinek egyszerű alkalmát, — elveket és állandóságot feltételezve benne, azonosítva tartós hatalmakkal és befolyásokkal, amelyeknek hódolni vagy parancsolni kell; és azt kétségtelenül előrelátható okokkal is azonosítva. Az okkult, az elrejtett kategóriája a hathatós cselekvést, az efficienciát az elszenvedett hatásokon túlra és olyan lényekbe vetítette, melyeknek lappangó hatalmát a képeikhez fűződő rítusok segítségével megnyerni és irányítani kellett: s így először kapcsolta össze a cselekvést egyszerű képzetekkel. Az okkult kategóriája először az önmagában vett és a létezéssel azonosított képzettel, szóval varázs útján kezd hatni. De lassan-lassan a formulák levetik az emberi miliővel való hasonlóságukat, hogy erősebben azonosuljanak az elért hatás és az alkalmazott technika megfigyelhető viszonyával. Így fog a fogalom fokozatosan alkalmazkodni a dologhoz és a dolog természetéhez.

(Henri Wallon. *De l'acte à la pensée.* Paris, Flammarion, 1942.)

A *pszichopatológia* korunk pszichológusa számára is az összehasonlításnak és a magyarázatnak egyik forrása lett. Pierre Janet, a pszichoanalízishez gyakran igen közel járó Jaspers, Goldstein, Lagache munkái a *beteg emberre* vetettek értékes világot. De vajon a beteg ember csak a patológiai megfigyelésnek és egy úgyszólván exotikus kíváncsiságnak tárgya-e, vagy ugyanakkor egészséges önmagunkról is felvilágosítással szolgál? Egy rendellenesnek mondott öntudat vizsgálata közölhet-e velünk bármi hasznosat a normálisnak mondott öntudatot illetőleg? Erről a kérdésről sokat vitatkoztak. Nevezetesen Charles Blondel kardoskodott a tételért, hogy a normális öntudat és a beteg öntudat egymásra nem vezethetők vissza. (« A beteg öntudat » című művében.) De az a tény, hogy a tipológiák többsége elmekórtani tanulmányokból indult ki, azt bizonyítja, hogy a pszichopatológia igenis adhat valamit az általános lélektannak. Amikor Freud a neurózisokat tanulmányozza, önmagunkat segít tudatosítani. És az egészség és betegség határait sohasem sikerült élesen megvonni.

EUGÈNE MINKOWSKI a szkizofréniáról írt híres könyvében mint gyakorló elmeorvos veti fel problémánkat

ŐRÜLTSÉG ÉS IDEGES JELLEM

... Ez a néhány példa eléggé megmutatja a kutatások irányát: *az egyén múltjába, a pszichózis kézzelfogható kezdetén túlra vetíteni vissza annak lényeges vonásait;* ez annyit jelent, mint a klinikai képek különbségeit a jellemek azoknak megfelelő rendellenességeire visszavezetni. Ez az irányzat ismeretelméletileg igen szilárd alapon nyugszik: az a célja, — és ennek helyességét könnyű belátni, — hogy a gondolkodás által a megfigyelt tények között megállapított viszonyokat, azok változatait és változásait a legszükségesebb minimumra szorítsa azzal, hogy a dolgok tartósságát és kezdettől fogva való létezését próbálja felfedezni. A dolgok azért állnak most úgy, ahogy állnak, mert mindig is úgy álltak. A pszichózis jellemző részletei meglelhetők a jellem lényeges vonásaiban, mely a pszichózis előtt létezett. Így ez a módszer a következménynek és az előzménynek (minőségi szempontból fennálló) egyenértékűségét akarja megállapítani s ez teljesen megfelel a tudományos okság általános elvének. Szellemünk, természetéhez híven, a világegyetem végtelen sok változatán keresztül mindig újból *az időben való azonosságot* keresi. Ennek a gondolatnak kimondása magyarázó erővel hat ránk, mert valamely jelenséget megmagyarázni voltaképpen annyi, mint tudni, hogy mi *volt előbb az a jelenség.*

Így — az okozatosság általános elvét követve — elmekórtani kutatásaink a beteg múltja felé tájékozódnak és a jellem már előbb meglévő különösségeiben próbálják újra megtalálni a jelenlegi pszichózis lényeges vonásait. Az «ideges jellem» ilyenformán a klinikán kidolgozott betegségtani (nozográfiai) keretekkel párhuzamosan elkülöníthető. És fordítva: az a tény, hogy a klinikai formákat a jellem különbségeibe lehet vetíteni, e formák viszonylagos autonómiájának közvetett bizonyítékát szolgáltatja. Így kezd a pszichózisok osztályozásában a *genézis,* a születés legalább olyan fontos szerepet kapni, mint végállapotaik, melyekre Kraepelin az ő osztályozásában olyan nagy súlyt vetett.

Azonban az «ideges jellem» nem kizárólag olyan egyének sajátja, akik életük folyamán előbb vagy utóbb az elmezavar nyilvánvaló tüneteit fogják mutatni. Megtaláljuk azt sok-sok pszichopatánál is. Azok a fogalmak, melyeket először az őrültek jellembeli rendellenességeire alkalmaztunk, természetesen a pszichopatiák területére is iparkodnak majd be hatolni.

«Ha a neuropátiás állapot», mondta Morel, «mint ahogy az imént láttuk, sok esetben az őrültség inkubációs (lappangó) szakaszának te-

kinthető, mégis tagadhatatlan, hogy nagyon sok személy egy életen át szenved ilyen állapottól, de sohasem lépi át a gyakran nagyon nehezen meghúzható vonalat, mely az épelméjűséget az őrültségtől elválasztja.» Az ideges jellem tehát a pszichózison kívül is létezhetik és e tény folytán a pszichózishoz való viszonyában egy bizonyos autonómiára tesz szert. Az elmekórtan Morel szerint csak kifejti ezt a gondolatot. Betegségtani (nozográfiai) kereteit az egyéneknek arra a nagy csoportjára vetíti, akiket eddig igen kevéssé szabatosan «pszichopatáknak», «abnormis jellemeknek» vagy «bizarr embereknek» neveztek; és ebben a névzavarban némi rendet próbál teremteni.

Csak egy példát idézünk. Bleuler, aki a szkizofrénia (tudathasadás) felfogásának új irányt adott, a bántalom kereteit erősen kitágítja. A szkizofrénia fogalma ma túllépi a nyilvánvaló elmezavar határait és az abnormis jellemek területére is behatol. Ott látens, azaz «lappangó szkizofrénia» a neve és az Bleuler szerint valójában sokkal gyakoribb mint az a megnyilatkozó, «manifeszt szkizofrénia», melyet a téboly-dákban látunk. Bleuler mindenekelőtt ezeket az eseteket is «szkizofréniának» nevezi és enyhébb betegségnek, de mégiscsak betegségnek minősíti őket. Mindazáltal a lappangó szkizofréniában szenvedőkön a betegség fejlődésének legkisebb jelét sem lehet megfigyelni. Állapotuk nem súlyosbodik és abban az állapotban halnak meg, amelyben mindig éltek. A kép, melyet nyújtanak, alapjában ugyanaz marad és lényegében csak különös viselkedésükre szorítkozik. Ezekben az esetekben nem lehet szó beteges folyamatról. Leghelyesebben veleszületett gyengeségről beszélhetünk itt. Ilyképpen távolodva egy fejlődő betegség fogalmától, egyre inkább a beteges testalkat feltételezéséhez közeledünk. Bleuler lappangó szkizofréniája legalább részben átengedi a teret Kretschmer szkizoid tipusának.

... A «paranoiás», «ciklotim», «mitomán» és egyéb jellemek ugyancsak megtalálhatók kint az életben is, anélkül, hogy túlzásaikból a pszichózis különböző formái születnének.

(Eugène Minkowski. *La Schizophrénie.* Paris, Payot, 1927.)

III. — A KUTATAS ÚTJAI ÉS ESZKÖZEI

A módszerek és emberről alkotott nézetek megkülönböztetése korunk pszichologiája számára alig jelent többet, mint az előadás egyik fogását Valamennyi elmélet olyan tapasztalásból születik, amely elválaszthatatlan a megfigyelés bizonyos segédeszközeitől és távlataitól: a pszichoanalízis megmutatta ezt a kapcsolatot egy módszer és egy tan között. A kutatás módszere nemcsak egyidejű a tannal, hanem gyakran *elsőd-*

leges: sokszor csak a « tapasztaljunk, hogy lássunk » jegyében megindított ankétből, kérdésfeltevésből fog megszületni a kérdések tárgyának összefüggő, értelmes elgondolása. Úgy látjuk, hogy az új pszichológia embere a határ, aki felé a kutatás útjai és eszközei törekszenek.

De van-e jogunk akárcsak módszerekről is beszélni? Inkább szempontokról van itt szó és eljárásokról, amelyeknek néha a *megközelítés* nevet adjuk. De ez a szó is mutatja, hogy kísérletekről, kísérleti ötletekről, nem pedig már szilárdan leszögezett szabályokrol van szo. És azt is mutatja, hogy nincs igazi ellentét több ugyanazon területre alkalmazott különböző távlat között: egy területnek bizonyos megközelítése a tőle különböző megközelítéseket inkább kihívja, semminthogy kizárná. A « megközelítés » szo használata mutatja a nagy viszolygást, mellyel a mai pszichológia minden « a priorit », az értelem által a tapasztalattól függetlenül nyert megismerést, minden egyoldalúságot, minden túlkorai rendszerezést fogad.

A mai módszertanban semmisem lep meg annyira, mint bizonyos eszközök használata, melyek századunk elején még teljesen hiányoztak és amelyek a kutatásnak matematikai kísérletezés jellegét adják, amivel persze a laboratorium ajtaját egyre szorosabban elreteszelik a nagykozönség elől.

Úgy látszik, hogy az úgynevezett « *test* »-ek, vagy pontosabban a projektív (vetítő) eljárások a személyiség kifürkészésének kiváltságos eszközei; gyakorlati következményeikkel a pszichotechnikában találkozunk. Nagy utat jártunk meg a XIX. század méricskélő pszichológiájától eddig a lélektanig, mely erős ellentétben áll amannak elemző szétforgácsolásával és a jelentésre nem néző tárgyilagosságával, mert a modern pszichotechnika egy határozott és konkrét egyénből jelentőségteljes reakciót kíván kiváltani. Ez világosan kiderül **HENRI PIÉRON** következő ismertetéséből:

A « TEST »-EK ÉS A PROJEKTÍV ELJÁRÁSOK

Tíz év óta a személyiségnek a projektív módszerekkel való vizsgálata egyre nagyobb sikert ér el. E módszerek egynémelyike nagyon régi ugyan, sőt a « test »-módszer kezdeteivel egyidejű, de mai elterjedésüket ezek a módszerek csak a második világháború után érték el. Maga a « projektív módszer » kifejezés is csak 1939-ből való. Ebben az évben tette közzé L. K. Frank « Projektív módszerek a személyiség tanulmányozására » című munkáját, melyben « test »-jeinek általános jellegét így határozta meg: « Valamely projektív technika lényegében a személyiség tanulmányozásának olyan módszere, mely az alanyt egy helyzettel állítja szembe; az alany e szembeállításra aszerint fog felelni, hogy az a helyzet az ő számára mit jelent és e felelet közben mit érez...

Egy projektív technika lényeges jellege abban áll, hogy azt váltja ki az alanyból, ami, különböző módokon, személyes világát és személyiségének folyamatát fejezi ki.»

A «projekció» kifejezés Freud Zsigmondtól származik. Ő a projekcio pszichoanalitikai fogalmát a következőképpen határozta meg: «A belső érzékeléseknek a külvilágra való vetítése primitív gépezet, mely például érzéki benyomásainkat is befolyásolja, úgy hogy külső világunk felépítésében rendszerint igen nagy szerepet játszik. Eddig nem eléggé tisztázott körülmények között még a fogalomképzési és érzelmi folyamat belső érzékléseit is ugyanúgy a külvilágra vetítjük mint érzéki benyomásainkat; és a külső világ megmintázására használjuk fel őket, holott a belső világban kellene maradniok.» A pszichoanalitikus iskola szemében a projekció az Én egyik védekező mechanizmusa, aminek a paranoid delíriumok nyújtják különösen tiszta példáját. Azt kérdezhetnők, vajon a projekciónak ezen eredeti meghatározása helytálló-e a projektív «test»-ek alapján? Ezt a pontot különböző szerzők értékes érvekkel vitatták. Bell kimutatta, hogy számos «test»-nél, még azoknál is, melyek mint a «thematic apperception» (téma-felismerési) «test», Freud meghatározásához legközelebb járnak, a projekció fogalmának elemei, t. i. a projekciók öntudatlan volta, az Én-védelmi funkció és a lelki feszültség enyhülése, nem mindig voltak megtalálhatók.

A projektív technikák elméleti alapjai azokból a hátterekből származnak, amelyeket leírtunk. Bell szerint a személyiség természetét illető négy véleményben lehet őket összefoglalni:

a) A személyiség nem sztatikus jelenség, hanem dinamikus folyamat, ezért kifürkészésére olyan eszközöket kell használni, melyek ezt a dinamikus folyamat jelleget tükrözik.

b) A személyiség dinamikus természete ellenére kutatás tárgyává tehető, minthogy szerkezete van. E szerkezet integráló, egybefoglaló fejlődés eredménye.

c) Az egyén viselkedése a személyiség és a környezet szerkezetei kölcsönhatásának eredménye; ez a viselkedés alkalmazkodó jellegű. Ha adva van az inger és a viselkedés, ebből a két tagból kiszámíthatjuk a harmadikat, t.i. a személyiség szerkezetét. Az egyetlen probléma, hogy meghatározzuk a legleleplezőbb ingereket és viselkedéseket.

d) A személyiség szerkezete nagyrészt öntudatlan. Minthogy a viselkedést a szerkezet egésze határozza meg, a projektív technika a személyiség szerkezetének öntudatlan összetevőit is ki tudja fürkészni.

A projektív módszereket a személyiség tanulmányozásának egyéb módszereitől több jellemvonásuk világosan megkülönbözteti: ezek közül azt látjuk legfontosabbnak, hogy a projektív módszerek egy adott ingerből kiindulva az egymástól minőségileg különböző feleletek lehető

legnagyobb számát igyekeznek megkapni. Míg a többi «test»-ben egy határozott ingerre csak két felelet lehetséges («igen» vagy «nem» a kérdőíveken, «helyes» vagy «helytelen» az objektiv «test»-ekben), a projektív technikák esetében a válaszok száma nagy lehet.

A második jellemvonás, amely a projekciós technikát más «test»-ektől megkülönbözteti, az, hogy értelmezése megkívánja az egy adott inger kiváltotta viselkedés-reakció egy szelvényének a többi viselkedésszelvény függvényekénti vizsgálatát. Az összefüggés (kontextus) e részvétele valamennyi «test»-ben alapvető fontosságú és abból a tényből származik, hogy egy határozott válasznak elvben sohasem lehet egyértelmű jelentése.

Hangsúlyozták a harmadik jelleget is, t.i. azt a tényt, hogy az alany sohasem ismerheti fel saját felelete lélektani jellegét. Ez a jelleg szerintünk nemcsak a projekciós technikákban van jelen, hanem az objektív «test»-ekben is, és másrészről bizonyos projektív módszerek, például a T.A.T. (a brit Territorial Army Test) megengedik az alanynak, hogy feleleteit legalább bizonyos mértékben ellenőrizze.

Az első két jellemvonás az oka annak, hogy a mennyiségi statisztikai módszereknek az eredmények értelmezésére való alkalmazása bizonyos nehézségekbe ütközik. Némely szerző, például Bleuler még azt is tagadja, hogy a feleleteket egyáltalában lehetne kvantifikálni, azaz mennyiségi értékkel ellátni. Az első két jellemvonással újra találkozunk ama nehézségeknél is, melyekkel a «test»-ek kiértékelése jár. Ez a probléma ismételten különböző projektív módszerrel kapcsolatban is felmerült. Bírálták azokat a kiértékeléseket, melyek egy felelettípus és egy személyiségvonás egymásravonatkozásának tanulmányozása alapján történtek, azt kifogásolva, hogy a felelet integrálásának, az összefüggésbe való visszahelyezésének szükségessége, annak minden értékét elveszi. Vernon mutatta meg a Rorschach-«test»-ről írt tanulmányában, hogy a legkielégítőbb módszernek az bizonyult, hogy az alanyok klinikai megfigyelés alapján készült portréit azokkal a portrékkal próbálták párosítani, melyek a projektív «test» eredményeinek «vak analizisben» történt értelmezése alapján készültek; és aztán megkeresték ennek a párosítási kísérletnek véletlen összeesési együtthatóját. Megjegyzendő, hogy kialakulófélben van egy mozgalom, mely a különböző «test» módszerek kvantifikációjának, számszerűsítésének kedvez és hogy ezen a téren jelentékeny eredményeket is értek el, éspedig nemcsak azoknál a módszereknél, melyek, mint Rorschaché, már nagy múltra tekinthetnek vissza, hanem azoknál a technikáknál is, például a baba-«test»-nél, ahol eddig csak a minőségi kiértékelés látszott lehetségesnek.

(Henri Piéron. *Méthodologie psychotechnique.*
Paris, P.U.F., 1952)

A projektív « test »-eket és technikákat, hogy igazi horderejüket megkapják, csoportosítani és összehasonlítani kell. A faktoriális, a közös osztón ill. tényezőn alapuló, elemzés statisztikai módszereinek alkalmazása a « test »-módszereknek új termékenységet ad. Ez a modszer, mely némelyek szemében kopernikuszi forradalmat, másokében csak egyszerű eljárást jelent, mindenesetre fontos újítás. **RAYMOND B. CATTELL** amerikai szerző nemrég megjelent munkájában hangsúlyozza a statisztika terjeszkedését a tudományok felé és ismerteti a faktoriális analízist.

TÉNYEZŐ-ANALÍZIS A STATISZTIKAI MÓDSZERBEN

Miután a kísérleti módszer és az általános statisztikai módszer viszonyát tárgyaltuk, vizsgáljuk meg most azt a különös szerepet, melyet a tényező-analízis a statisztikában játszik. Az elemi statisztikai módszer mindenekelőtt az átlagokat és a szóródásokat, vagy pedig a különböző átlagok és szigmák (normális eltérések) közti különbségeket keresi, amelyek a véletlent jelentős módon kikerülik. Ez a módszer a nem-ellenőrzött változó elemekhez társult változékonyságot igyekszik elválasztani az olyan befolyások alatt mutatkozó változásoktól, amelyek bennünket érdekelnek. Az ilyen statisztikai vizsgálatoknak, melyek hathatósan ellenőrzött kísérleteket érintenek — például amikor növényeknek két különböző trágya hatására bekövetkezett növekedését tanulmányozzuk — vagy az egyszerűen a természet kísérletei közül kiválasztott eseteket — például amikor szkizofrén és nem-szkizofrén egyének testi méreteit hasonlítjuk össze — mindig az lesz a közös vonásuk, hogy önkényesen választják meg a változókat egyetlen függő változóval vagy fogalommal való viszonyukban.

A változók önkényes választásán pedig azt értjük, hogy a kísérletező saját eszméi alapján választja meg azokat az ellenőrzött vagy nem-ellenőrzött változókat, melyek hite szerint leginkább segíthetnek igazolni az őt foglalkoztató feltevést. Például a fentemlített szkizofrénia-kísérletben kísérletezőnk olyan szkizofréneket választhat, kik abban különböznek egymástól, hogy egy négy elmeorvosból álló csoport megállapította-e náluk a szkizofréniát vagy sem; választhat olyanokat, akik a szóbeli intelligencia-vizsgán az alkalmazkodás egy bizonyos foka alá estek; de választhat olyanokat is, akik képzelt hangokat hallanak és azokhoz beszélnek stb... Hasonlóképpen egy közgazdász személyes okokból választhatna például olyan változót, mint a kamatlábat vagy az egy évben bejelentett csődök számát, hogy képviseljék a gazdasági ciklus állapotát egy olyan tanulmányban, mely a ciklust befolyásoló egyéb hatásokról szól. Ezek a választások lehetnek hibásak, vagyis lehet, hogy a válasz-

tott változók teljességgel elégtelen felvilágosítást adnak a körülményekről, nézetekről és összefüggésekről, amelyeket képviselni hivatottak.

A statisztikának az az ága, melyről ez a könyv különösképpen szólni akar — tudniillik a faktor-analízis — abban különbözik gyökeresen a hagyományos kísérleti statisztikáktól, hogy a fontos változókat illetőleg semmilyen területen sem fogad el önkéntes választásokat. És változékonyság-elemzés gyanánt nem éri be az arra a kérdésre adott felelettel: vajon az egyik változóban felmerülő változás társul-e egy másik változóban beálló változással? Ugyanakkor tovább is megy, hogy meghatározza a társulás fokát és megpróbálja a kérdéses befolyások közül a lényeges együtteseket kiszemelni. Mert meglehet, hogy egy, a statisztikai értelemben jelentős átlagkülönbség a társulásnak pszichologiailag jelentőség nélkül való gyenge fokát mutatja.

(Raymond B. Cattel. *Factor analysis*, New York, Harper, 1952.)

CHARLES E. SPEARMAN a statisztikában látja az egyetlen eszközt olyan szellemi képességeknek pontos felismerésére, melyeknek funkcionális (a cél felől meghatározott) egységét a szellem egyetlen elmélete sem tudta felismerni. Az alábbi szöveg ezeknek az elméleteknek az általános bírálatát tartalmazza.

A SZELLEMI KÉPESSÉGEK ÉS A STATISZTIKA

Az újítások közt, amelyek iránt ma a legélénkebb érdeklődés mutatkozik, fontos hely illeti meg az intelligencia «test»-eket. Túlzás nélkül mondhatni, hogy csodálatos, sőt riasztó sikert értek el. Igen széles körben való elterjedésükről nem is szólva, félő, hogy a mindennapi életre közvetlen és forradalmi befolyást fognak gyakorolni. A nevelés területén például már azzal dicsekedhetnek, hogy roppant győzelmet arattak az egész amerikai vizsgarendszer fölött. Az amerikai hadseregbe való bevezetésük, ha lehet, még nagyobb benyomást keltett. Már az első világháborúban 1.700,000 emberre alkalmazták az amerikai hadseregben, éspedig olyan teljes sikerrel, hogy a Hadügyi Államtitkárság részéről a legmelegebb hivatalos elismerésben részesült. Miután még húsz hosszú esztendőn át aggodalmas megfigyelés tárgya volt, a második világháborúban a brit hadsereg is bevezette az intelligencia-próbát.

De legbecsvágyóbb céljukat még nem említettük meg. Egyre több és sürgetőbb hangot hallunk — például egy az angol képviselőház elé került hivatalos tanulmányban —, melyek azt kívánják, hogy a «test»-ek mindenhatóságát terjesszék most már ki az ország minden férfiára, nőjére és gyermekére is. Alig merünk gondolni rá, hogy ez hova ve-

zethet. A helyzet e percben egészében véve sokat ígér, de nem veszélytelen. A « test »-ek kétségtelenül oly hatalmas segítséget nyújtanak az életnek, hogy róluk lemondani öngyilkossággal érne fel. Másrészt azonban maga az a tény, hogy oly nagy hatalom lakozik bennük, arra int, hogy óvatosan kezeljük őket...

... Három alapvető tan rövid vázlatát fogjuk adni, amelyek a jelenlegi felfogásokhoz vezettek és amelyek azoknak alapos megértéséhez okvetlenül szükségesnek látszanak.

Legelsősorban azt a régi gondolatot kell megemlítenünk, hogy létezik egy erő, mely, úgy gondoljuk, az emberi szellemnek elvont « egyetemes » eszméket szolgáltat és ezzel a tiszta megismerés egyetlen forrásává lesz. A görögök ezt a hatalmat « nous »-nak nevezték és gyakorlását ezért « noézis »-nek. Később ezt a két szót « intellectus »-sal és « intelligentia »-val fordították latinra. Majd ezek a latin szavak átmentek az angol nyelvbe és az angol « intellect » és « intelligence » szavakat szolgáltatták. De az utóbbi nyelvi átmenet folyamán a szófantázia, úgy látszik, különösen működött: az « intelligence » szót, ahelyett, hogy az a szellem hatalmának valóságos használatát jelentené. más hatalom megnevezésére foglalták le. Ilymódon egy meröben nyelvtaninak szánt megkülönböztetést fogadtak el lényegesnek.

És bár az « intellektus » fogalmát a bölcselők napjainkig többé-kevésbé tisztán megőrizték, az « intelligencia » szó értelme kézről kézre járva furcsa viszontagságokon ment keresztül.

Kétségtelennek látszik, hogy kezdetben igen általánosan és, mint várható volt, igen homályos értelemmel használták a szót. Sokkal nagyobb szigorúsággal használták később a biológiában. Herbert Spencer például a következő pompás meghatározását adta: « az intelligencia a belső viszonylatoknak a külső viszonylatokhoz való alkalmazkodása ».

Annál kiábrándítóbb volt a visszatérés a szó többértelmű használatához, amikor az intelligencia szóhoz azért folyamodtak, hogy a szellemi « test »-ek felfedezését megmagyarázzák és igazolják. Ezekben a « test »-ekben az « intelligencia » szót a legkülönfélébb dolgok semmiképpen meg nem határozott tarka egyvelegére alkalmazzák. Vagy pedig, ha a szó bizonyos meghatározásai a hitelesség igényével lépnek fel, azok kiáltó ellentétben vannak egymással. Bizonyos szerzők például erélyesen vonakodtak intelligencia-« test »-jeikbe bármit is felvenni, aminek az emlékezőtehetséghez csak távoli köze is volna, míg mások — de gyakran ugyanazok a szerzők, csak persze más alkalommal — minden más próbánál gyakrabban az emlékezetpróbát használják. Majdnem ugyanezt lehetne állítani azokról a próbákról, melyek a képzelőtehetséget is felölelik.

Ámde, ha ez így van és az intelligencia fogalma kiterjedt, változó

és gyakran ellentmondásos területet fog át, az intelligencia mérésének minden kísérlete szükségképpen ábrándosnak tűnik. Valóban, Binet maga — ellentétben a móddal, ahogy úttörő munkáit ma felhasználják — világosan megírta: «Minden alany szellemi képességei függetlenek és egyenlőtlenek: megesik, hogy nagyon gyenge emlékezőtehetséggel nagyon erős ítélőképesség jár együtt... Minden szellemi "test" -ünk célját illetően mindig speciális és mindegyik csak egyetlen szellemi képesség elemzésére alkalmas.»

De itt elérkeztünk az emberi képességekről szóló második alapvető tanításhoz. Hogy az elsőtől, melyet monarchikusnak nevezünk el, megkülönböztessük ezt a második tanítást kereszteljük el oligarchikusnak.

Itt az egyetlen szuverén képesség helyét különféle kisszámú képesség veszi át. «Képesség», «alkalmasság» és «tehetség» majdnem rokonértelmű szavak, a «típus» és az «átlag» pedig lényegükben analógok. A kisszámú képességnek, melyekről szóltunk, példái az «ítélőképesség», az «érzékelés», az «emlékezőtehetség», a «találékonyság», a «figyelem», a «nyelv» és a «mozgás».

De mindezeknek a tehetségeknek különös sors jutott osztály részül. Számtalanszor a legélesebb kritika, sőt nevetség tárgyai voltak. És mégis uralkodnak még, ha nem is kimondottan, de kimondatlanul. Soha senkisem próbálta még megcáfolni az ellenvetéseket, melyek ellenük (külön lelki működésekként való elismerésük ellen) elhangzottak. Ezeket az ellenvetéseket egész egyszerűen elfelejtették. Binet és számos más szerző Locket és Herbartot olyannyira figyelembe sem veszi, mintha nem is éltek volna.

De mik is voltak az ellenvetések, melyeket oly hevesen és oly hiába hoztak fel a különálló tehetségek bajnokai ellen? Messze a legalapvetőbb éppen az volt, melyet az «intelligencia» védőivel szegeztek szembe: a «*funkcionális egység bizonyítékának a hiányát*». Már Herbart leplezetlenül kimondta:

«Az emlékezőtehetség ereje minden egyénben a tárgyak határozott osztályaira szorítkozik. Annak, aki könnyen eszében tartja annak a tudománynak technikai kifejezéseit, amely érdekli, a mindennapos pletykák számára gyakran rossz az emlékezőtehetsége.»

És Herbart végül, sajnálkozva bár, de kijelenti:

«Ezeknek a dolgoknak megdöbbentő jellege eltűnik, mihelyt a szellemi tehetségek feltevését elvetettük.»

Ilyenformán kénytelenek voltunk az ember egypár nagy tehetségét nagyobbszámú kis alkotóelemre széthasítani. De ha ezt tesszük, hol a szilárd pont, ahol megállhatnánk? Nem csodálnivaló, ha egy harmadik

tanítással is találkozunk, mely az intelligenciát független elemek sokaságára bontja fel. Ez a távlat fejeződik ki Thorndike gyakran tekintélyul idézett mondataiban:

«Ideje, hogy a lélektani tudományok felszabaduljanak a szellemnek olyan gépként való felfogásától, melynek különböző elemei éreznek, érzékelnek, megkülönböztetnek, képzelnek, emlékeznek, megértenek, eszméket társítanak, okoskodnak, kívánnak, választanak, megszoknak és kényszerítik magukat.

Csak bizonyos szellemi elemek közötti sajátos összekötetések léteznek.»

A Thorndike képviselte szempont nagy határozottsága ellenére az anarchikusnak nevezett harmadik tan sohasem tudott igazán hódítani. Mindenesetre alig alkalmazható úgy, hogy ne élnénk az átlagokra és a mintavételre vonatkozó nehezen elfogadható feltevésekkel. De még sulyosabban esik latba az a tény, hogy a tan ugyanabban az alapvető függőségben szenved, mint a masik kettő, bár más szempontból nézve.

Ebben a fejezetben vázoltuk a nézeteket, melyeket az emberek a szellemi képességekről a Krisztus előtti időktől fogva egészen harminc évvel ezelőttig vallottak. Nagyjából három alapvető doktrina harcolt egymással: a monarchikus, az oligarchikus és az anarchikus. Úgy látszik, mindhárom ugyanazon a ponton mondott csődöt: *elmulasztottak megvonni a funkcionalis egység határait.* E határokon azt a szférát értjük, amelyben a kérdéses képesség személyről személyre változni szokott. Csak ha ezt a határt biztossággal megismertük, találhatjuk megfelelő alapját a mérésnek, a kórismének és a kórjóslásnak, szóval egy tapasztalati tudománynak. De ebben az értelemben ez az egész hosszu korszak sem a funkcionális egység határának megvonhatosága mellett, sem az ellen egyetlen döntő bizonyítékot nem szolgáltatott; többé-kevésbé meglepő példákat idéztek, melyeknek csakhamar az ellenkezőt bizonyító példák feleltek, úgy hogy nem maradt más kivezető út: nem-bizonyított feltevésekhez kellett folyamodni.

De hála Galton lángeszének, végül megjött a segítség egy statisztikai eljárás formájában, s ennek neve «összetartozási együttható». Ezt az eljárást eredményeinek ellenkezőjét bizonyítani látszó esetekkel nem lehet hibában elmarasztalni, mert arra szorítkozik, hogy két érték viszonyának fokát abban az együttesben mérje meg, melyhez mindakettő tartozik. Ha a két érték viszonya pozitív és tökéletes, az együttható plusz 1. Ha ilyen viszony nem létezik, az együttható értéke zéróra csökken. Ha végül a két érték viszonyából a pozitív viszony reciprokja lesz, az együttható mínusz jelet kap és az együttható értékének kifejezése mínusz 1-ig terjed.

Ennek a Galton-féle korrelációs együtthatónak sok és változatos formáját fejlesztették ki, de leghasználhatóbbnak mindezideig, a jelek szerint Bravais együtthatója bizonyult.

(C. Spearman *and* Ll. Wynn Jones. *Human Ability*. London, Macmillan, 1951.)

Ugyan korunk pszichológiájának minden útja a konkrétumhoz szeretne vezetni, de annak keresésére mindegyik más-más irányban indul el. A tényező-elemzés vagy « tényezőkre-bontás » (faktor-analízis) a teljesítmények összehasonlításával akarja számbavenni azokat az elemeket vagy képességeket, melyek az egy bizonyos munkafeladat előtt állo embert jellemzik; ez nyilvánvaló ellenlábasa azoknak a kutató módszereknek, amelyekben a filozófia elmélkedő szelleme nyilvánul meg.

Létezik egy *fenomenológiai lélektan,* mely azt állítja, hogy az elmélkedő intuíció útján tud megragadni valamely szellemi struktúrát, szerkezetet. Így a pszichologiából az *eidétika* egy neme lesz, a (platói) eidoszok, a lényegek tana, amely minden induktiv értelmezés elvetésének mértékében a bizonyosság síkjára lép.

JEAN-PAUL SARTRE a következő sorokban húzza meg a fenomenologiai lélektan alapvonalait:

A FENOMENOLÓGIAI LEÍRÁS

Bizonyos előítéletek ellenére, melyekre vissza kell még térnünk, biztos, hogy mikor Péter képét idézem fel magamban, jelen tudatomnak valóban Péter a tárgya. Addig, amíg ez a tudat változatlan marad, le tudnám írni a tárgyat, amely nekem kép formájában megjelenik, de a képet mint képet nem tudnám leírni. Ahhoz, hogy a képnek mint képnek sajátos jellegeit leírjam, a tudat egy másik aktusához kell folyamodnom: gondolkodnom kell. És így a képet csak másodfokú aktussal lehet leírni, amelyben a tekintet elfordul a tárgytól és arra irányul, hogyan van adva a tárgy. Ez a gondolkodási cselekmény jogosít az ítéletre, hogy « képem van. »

Meg kell itt ismételnünk, amit Descartes óta tudunk: a gondolkodó tudat feltétlenül biztos adottságokat szolgáltat; az az ember, aki gondolkodási aktusban jön annak tudatára, hogy « van egy képe », nem tévedhet. Akadtak persze pszichológusok, akik azt állították, hogy van egy határ, ahol egy erős képet egy gyenge érzettől nem tudunk megkülönböztetni. Titchener ezt a tételt még bizonyos kísérletekkel is igyekszik támogatni. De látni fogjuk, hogy ezek az állítások tévedésen alapszanak. Az erős képet és a gyenge érzéki benyomást a valóságban nem lehet összetéveszteni: amit megállapodás szerint « képnek » nevezünk, azt a

gondolkodás közvetlenül rögtön képnek is fogadja el. De nincs itt szó valami hallatlan metafizikai leleplezésről. Ezek a tudatok azért különböznek rögtön minden más tudattól, mert bizonyos jelekkel, bizonyos jellegekkel lépnek be a gondolkodásba, s ezek közvetlenül kiváltják az ítéletet: «van egy képem». A gondolkodás aktusa tehát rögtön biztos tartalommal rendelkezik, és ez az, amit a kép lényegének nevezünk. Ez a lényeg minden ember számára ugyanaz; és a pszichológia első feladata, hogy ezt a lényeget kifejtse és kimondja, leírja és rögzítse.

Honnan hát, kérdezzük, a tanok szélsőségesen sokféle és különböző volta? Hiszen a pszichológusoknak meg kellene egyezniök, mihelyt közvetlen megismerésről beszélnek. Igen ám, de éppen arra a legtöbb pszichológus mindenekelőtt nem is hivatkozik. Felteszik, hogy van ilyen tudás, nem beszélnek róla és inkább magyarázó hipotéziseket, feltevéscket állítanak fel arról, hogy voltaképpen mi is a kép természete. Mint valamennyi tudományos feltevésnek, ezeknek is csak egy bizonyos valószínűségi értékük van: a gondolkodás adottságai ellenben biztosak.

A képeknek szentelt minden új vizsgálódásnak éles megkülönböztetéssel kell kezdődnie: más a kép leírása és más a kép természetére vonatkozó indukció. A leírásról az indukcióra térve át a bizonyosságtól a valószínűséghez jutunk el. A pszichológusnak kétségkívül legelső feladata, hogy fogalmakba rögzítse a közvetlen és biztos tudást.

Hagyjuk az elméleteket. Nem akarunk a képekről egyebet tudni, csak amit gondolkodásunk jelent róluk. Később majd, mint a többi pszichológus, mi is meg fogjuk kísérelni a kép tudatát a tudat egyéb válfajai közé beosztani, megkeresni a «családot», ahova tartozik; belső természetéről is lesz egy feltevésünk. Most kísérletképpen csak a kép «fenomenológiáját» szeretnők adni. Módszerünk egyszerű: képeket idézünk fel, ezeken a képeken gondolkodunk, leírjuk őket, azaz megpróbáljuk megkülönböztető jellegeiket meghatározni és osztályozni.

(Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940.)

Pontosan körülírt biológiai kérdésekkel kapcsolatban mutatja meg **KURT GOLDSTEIN** «A szervezet struktúrájáról» szóló döntő művében, hogyan jelentkezik a globális, az egészet megragadó és átfogó megértesnek, a belsőt a külső által való magyarázásának szükségessége. A következő lapokat azért idézzük, mert módszertani horderejük igen általános.

KONKRÉT MÓDSZERRE VAN SZÜKSÉGÜNK

Aligha tévedek, ha azt mondom, hogy valahányszor eddig meg próbálták érteni az életet, mindig «a belsőtől» indultak el a «külső» felé.

Mindenkit áthatott az élőlények létrájának gondolata, melynek legalsó fokait a viszonylag egyszerű szerkezetű és egyszerűen működő lények alkotják; azt gondolták, hogy a felsőbb lények az egyszerűektől csak differenciáltabb szerkezetükkel különböznek. Ezért először az «egyszerű» lényeket próbálták tanulmányozni és belőlük kiindulva próbáltak felemelkedni a «magasabb», «komplexebb» lények elemzéséhez. A kutatásnak ezt az irányát azok sem adták fel, akik úgy vélték, hogy a fejlődés eszméjéről le kell mondaniok. Az irány lényegében ugyanaz maradt, akár ugy képzelték, hogy a szervezet műveletei a reflexekből tevődnek össze, akár a «felsőbbrendű» szervezetek bizonyos jelenségeinek megmagyarázására szükségesnek tartották autonóm (önálló) szabályozó és irányító tényezőket bevezetni. De azt remélték, hogy később majd ezeket a szabályozó tényezőket is meg fogják találni legegyszerűbb formájukban az alsórendű lényeknél. A biológiai elméletek legújabb fejlődése, mely a reflex-elmélettől egyre jobban távolodik, tényleg mitsem változtatott ezen a módszertani szemponton. Alapjában megőrizte régi tekintélyét az a nézet is, hogy az alsó lényeket könnyebb tanulmányozni, mert azok a legegyszerűbbek. Így tartotta fenn magát a «lentről felfelé» haladó vizsgálódás módszere.

Az élet jelenségeinek következő vázlatában a fordított utat igyekezzük követni. Az embert vesszük kiinduló pontul és az ő magatartása felől szándékozunk elérkezni a többi élőlény magatartásának megértéséhez. Ezt az irányt nemcsak azért választotta a szerző, mert orvos lévén természetesen hajlik arra, hogy az emberhez nyúljon vissza, hanem elsősorban abból az alapvető okból, mert kutatásai folyamán az egyszerűség volt a legtöbb értelmű fogalom, amellyel találkozott. Már magának az emberi magatartásnak vizsgálata megmutatta, hogy a legegyszerűbbnek mondott műveletek, bár a legismertebbek és a legbanálisabbak, korántsem a legegyszerűbb szerkezetűek és korántsem ezekbe a legkönnyebb behatolni. Már itt is, mihelyt az «egyszerűbb» műveleteket «bonyolultabbakra» igyekeztünk visszavezetni, majdnem minden esetben a legnagyobb nehézségekbe ütköztünk. Ezek az «egyszerűbb» műveletek úgy látszik elvonások, absztrakciók, és a szóbanforgó jelenségek, noha a hagyományos elvont álláspontról nézve igen banálisnak tűnnek fel, mihelyt közelebbről vesszük őket szemügyre, a komplex műveleteknél gyakran sokkal áthatolhatatlanabbnak bizonyulnak. Legyen szabad példaképpen az észrevevés és az érzékelés, vagy a cselekvés és a reflex közötti bonyolultsági viszonyra hivatkoznom. Pontosabb megfigyelés e fogalmak fontosságának sorrendjét a hagyományos nézetekkel szemben egyre inkább megfordítja. Az érzet és a reflex, melyet eddig az észrevevés, illetőleg a cselekvés alapjainak tekintettek, most önmaguk még problematikusabbnak tűnnek fel, mint az észrevevés és

a cselekvés. A valóságban távolról sem azok az egyszerű elemek, amelyekre más jelenségeket vissza lehetne vezetni. Az egyszerűség és sokszerűség (komplexség) kérdése még egy másik irányból is felmerül. Valamely jelenséget hagyományosan aszerint neveztünk egyszerűnek vagy bonyolultnak, hogy többé vagy kevésbé világosan megérthetőnek vagy más jelenségekre visszavihetőnek tartottuk-e. Ez a látásmód egyre alaptalanabbnak és védhetetlenebbnek bizonyult. Az «egyszerű» és a «komplex» fogalmai csak ott nyernek használható értelmet, ahol nem a megfigyelőnek, hanem annak a szervezetnek szempontjából határozzuk meg őket, amelyre a fogalmakat alkalmazzuk. De mit jelent «egyszerű», mit «komplex» a szervezet szempontjából? Hogy feleljünk erre a kérdésre? Ehhez ismernünk kellene magát a szervezetet. És így az egyszerűség és bonyolultság kérdése a biológia legsúlyosabb kérdésébe torkollt: hogy jellemezzük magát a szervezetet? Ezzel a probléma egész helyzete is megváltozott...

... Azt hihetnők, hogy a biológiának és kivált az általános biológiának — mielőtt még az élőlényeknek leírásába és magyarázatába fogna, — legelőször is azt kellene meghatároznia, hogy mi az, ami él és mi jellemzi az élőlényeket. Ezt a kérdést valóban már sokszor felvetették és meg is próbáltak felelni rá. Sőt volt, aki a biológiának «az élet tudománya» nevet adata (Driesch), azt gondolva, hogy mindenekelőtt azt kell eldöntenie, vajon az életet fizikai és vegytani jelenségek kombinációjának kell-e felfogni, vagy megvannak a maga külön elemi törvényei? Mind a mai napig nem sikerült megegyezni az élet fogalmának valamely kielégítő meghatározásában és, ami meggyőződésem szerint még súlyosabban esik latba, a meghatározás kísérletei között nem akadt egy sem, mely az élő világ titkát meg tudta volna fejteni. Biztos, hogy minden ilyenféle kísérlet élőlények ismeretét tételezi fel; az életnek semminő meghatározása nem lehet más, mint e lények viselkedésének megfigyeléséből levont indukció; a legkevesebb, amit elvárhatunk, hogy ilyen meghatározásra csak a vita végén kerüljön a sor. De mivel kezdjük a vitát? Nem vizsgálatunk tárgyát kellene mindenekelőtt meghatároznunk? De igazán szükség volna erre? Tényleg így jár el az élő tudomány? Kötve hiszem. Ilyen, egy tudomány tárgyára vonatkozó elmélkedések akkor hasznosak, ha nem a kutatás előtt, hanem utána történnek. És ez természetes is, hiszen maga a tárgy csak a kutatás során jelenik meg, mert csak lassanként merül föl a zűrzavarból, mellyel összeolvadt. A biológiában sincs másképp. Az a kérdés, hogy miben különbözik az élő a nemélőtől, feltételezi, hogy a két fogalom szétválasztása már megtörtént. Sokrétű anyaggal állunk szemközt, de az a tudomány szempontjából még nyers állapotban van. Ez az anyag egyszerűen a világ, amely bennünket körülvesz és amelyből közvetlenül elválnak bizonyos «élő» je-

lenségek, anélkül, hogy ennek az elválásnak módjáról és okáról magunknak előzőleg számot adnánk. Az élőlényekben fogjuk meg az életet. Ma legalább csak őket tehetjük gondolkodásunk tárgyává, nem pedig az élet lényegét. Ez a lényeg önmagától, éspedig annál világosabban fog megmutatkozni, mennél több élőlényben tudtuk megfogni azt, ami sajátos bennük. Akkor, de csak akkor lehet majd feltenni a kérdést, hogy mi a különbség az élő és a nem-élő közt, és akkor talán majd felelni is tudunk rá.

Nekünk tehát ugy tűnik fel, hogy a biológiának, legalább kezdetben, az a feladata, hogy rendszeresen leírja az élőlényeket abban az eredeti állapotban, mely egy adott pillanatban az övék, és pedig oly világosan, hogy megértsük őket abban, ami bennük sajátságos, hogy felismerjük, megkülönböztessük, «ismerjük» őket, hogy meg tudjuk ítélni, vajon lehet-e és milyen viszonylatokban lehet őket egymással összehasonlítani, hogy léteznek-e köztük genetikaiaknak, származástaniaknak nevezhető vonatkozások. «A biológia rejtélye maguknak a rendszereknek rejtélye, nem pedig olyan változásé, melyet egy közömbös rendszer kívülről szenvedhetne» írta H. I. Jordan helyesen; ehhez azt fűzném hozzá, hogy bármely változás csak azzal a feltétellel válik érthetővé, hogy a rendszereknek ez a rejtélye legalább megközelítően már megoldódott. De, ha ilyen megoldást igyekszünk találni, járhatunk-e úgy el, ahogy a természet holt tárgyaival szemben szoktunk? Szabad-e tárgyunkat most is felosztanunk, szabad-e az így kapott legkisebb részeket szemlélnünk és belőlük újra felépíteni próbálni a tárgyat; tehát jelen esetben a szervezetet, mint ahogy a természet más tudományaiban tesszük? Ez a módszer sokáig uralkodott a biológiai kutatásban is, sőt az eszményképét látta benne. A módszer, igaz, csak kevéssé kielégítő eredményeket adott. És mi magunk hogyan fogunk eljárni? Itt, ismertetésünk legelején csak nemleges megállapítást tehetünk: akárhogy nézzük is az előbb leírt módszert, ez a módszer elégtelen. Itt még nem mutathatjuk be a tőle különböző, a nála jobb módszert, melyet ajánlani szándékozunk. Úgy véljük, hogy először is a hagyományos módszer bírálata fog a helyes módszerhez vezetni, továbbá konkrét kísérletünk, hogy egy határozott élőlényt igazán felismerjünk. Abban a mértékben, amelyben kutatásunk tárgya megkülönböztethető formában megjelenik, válik majd nyilvánvalóvá a módszer is, mely megengedi, hogy kutatásunk tárgyához elhatoljunk. Tárgy és módszer közt kölcsönös vonatkozás áll fenn. Hogy mindkettő hiteles formája-e a tudományos megismerésnek, azt csak egyetlen kritérium döntheti el: s ez termékenységük. Próbáljuk tehát az élőlényeket termékeny módon megérteni.

(Kurt Goldstein. *La Structure de l'Organisme.* Paris, Gallimard, 1952.)

Végezetül **KARL JASPERS** egy szövegét közöljük. Ő pszichopatológiai problémákkal kapcsolatban mutatja be, hogy milyen változatos eszközökkel rendelkezik a pszichológia és hangsúlyozza a sajátos viszonyt, mely a pszichológiát tárgyához fűzi: a bensőséges megértés viszonyat.

A PSZICHOLÓGIAI MEGÉRTÉS

Hogy tudományos munkát végezhessünk, mindenekelőtt *határozott* lelki jelenségeket kell megszitálnunk, elhatárolnunk, megkülönböztetnünk és leírnunk; ezzel a jelenségeket *világosan megjelenítjük* és megszokjuk, hogy *pontos nevet* adjunk nekik. Így megjelenítjük a lelki sajátosságokat és tisztázzuk a módot, *ahogyan egy dolog a betegek tudatában megjelenik*. Leírjuk a megtévesztő érzékelés, a hallucináció, a kényszercselekmények, a személyiségtudat és az ösztönök különböző fajtáit, stb. Ennél a leírásnál még teljesen figyelmen kívül hagyjuk e jelenségek *keletkezését* és a módot, ahogy egyik a másikból születik, valamint az elméleti elképzeléseket arról, ami mögöttük van és *egyedül csak a valóban megélt* minőségekkel foglalkozunk. A lelkiállapotokat felmutatni, elhatárolni, meghatározni, hogy ugyanazok a fogalmak mindig ugyanazokat a dolgokat fedjék: ez a *fenomenológia* feladata.

A fenomenológia a valóban megélt lelki élet töredékeinek egy sorozatát nyújtja; csakhamar feltesszük a kérdést, hogy azok a kölcsönös függésnek milyen viszonyában állanak egymással. Számos esetben kézzelfogható bizonyossággal *megértjük*, hogy *bizonyos pszichikai tények mas pszichikai tényeket teremtenek*. Így értjük meg — és az csak a lelki dolgok esetében alkalmazható módszer — hogy a megtámadott ember felduhódik, hogy a megcsalt szerelmes féltékeny lesz, hogy bizonyos indítóokok elhatározást vagy cselekvést váltanak ki. A fenomenológia csak egyes minőségeket, egyes nyugalmi *állapotokat* mutat meg és *sztatikus* módon fogja fel őket; itt, ellenkezőleg, a lélek háborgását, a mozgalmat, a tények láncszerű egymásba-fogódzását, egyiknek a másikba való *átmenetelet* ragadjuk meg: megértésünk *genetikus* természetű. A sztatikus *(fenomenológiai)* megértéssel a pszichikumnak úgyszólván keresztmetszetét kaptuk; a genetikus *(megértő-pszichopatológiai)* megértéssel megkapjuk a pszichikum hosszmetszetét.

Ámde ez a genetikai megértés — amelyet a tőle lényegében különböző objektív, okozatossági magyarázással ellentétben, «pszichológiai megértésnek» is hívnak — csakhamar, és kivált a pszichopatológiában *határkorlátokba* ütközik. A pszichikai tények valami *érthetetlen módon* mindig teljesen *újnak* tűnnek fel, lelkiek lelkiekből számunkra teljesen érthetetlen módon következnek. *Egymásra következnek ugyan, és még-*

sem születik egyik a másikból. Egy normális élet lelki fejlődési fokai, egy abnormis élet fázisai és periódusai egyaránt mutatnak ilyen érthetetlen egymásra-következést az időben. Ilyenkor a pszichikum hosszmetszetét keletkezésében még megközelítő pontossággal sem lehet *genetikusan megérteni. Magyarázó* okot kell keresnünk számára, mint a természettudományok tárgyai számára, amelyeket épp oly kevéssé lehet «belülről» tanulmányozni, mint a pszichológiai tényeket «kívülről».

«Félreértéseket és homályosságokat», a *megérteni (verstehen)* szót a belülről jövő pszichológiai értelmezés által nyert ismeret megnevezésére tartjuk fönn és a sztatikus megértést megkülönböztetjük a genetikustól. Egy ok-okozati tárgyi összefüggésnek kívülről (a természettudományok módszereivel) történő felfedezését sohasem *megertésnek*, hanem mindig *magyarázatnak* nevezzük. A «megérteni» *(verstehen)* és «magyarázni» *(erklären)* igék tehát igen határozott jelentésűek, s ezeket a kezdő annál élesebben fogja megkülönböztetni, mennél tovább jutott ebben a könyvben és mennél jobban megismerkedik a részletekkel. A «felfogni» *(begreifen)* szó ellenkezőleg kifejezheti mindakét változatot és ezért azokban a feltételezett esetekben használjuk, mikor egyszerre megértésről és megmagyarázásról is óhajtunk beszélni. A pszichopatológiában a sikeres vizsgálat és a termékeny kutatás attól függ, hogy belátják-e a kutatók az elvi ellentétet a *sztatikus megértés* és az *erzéki észrevevés*, valamint a *genetikai megértés* és az *okokozati magyarázat* között. Itt a *megismerés* egymástól teljesen különböző *két utolsó forrásával* állunk szemközt.

(Karl Jaspers *Allgemeine Psychopathologie*, 3. kiad, Berlin, Springer, 1923.)

III

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

A társadalmi lélektan terén a huszadik század első évtizedét a Tarde és Durkheim közötti ellentét jellemezte. Mindketten a klasszikus hagyományokból indultak ki. Tarde szerint a társadalomtudomány félúton áll a történelemfilozófia és a társadalmi lélektan között. Mint történészt, a látványos jelenségek vonzották. A lélektan síkján inkább az eszmék és szokások terjedésének folyamatai érdekelték, mint azok keletkezése Innen származott kiváló elmélete az utánzásról. Szerinte a társadalomtudomány legfontosabb jelensége az elmék közötti lélektan, vagyis annak a módszernek a leírása, amelynek alkalmazásával az emberek, egyénileg vagy csoportosan egymásra hatnak és egymást befolyásolják. (Ilyen az ellentmondás, tekintély, hatalom, befolyás, bizonyítás, stb.) Végül Tarde megpróbált kidolgozni egy olyan társadalmi logikát, amely a formális logikától eltér és amely bizonyíthatatlan véleményekből és kollektív indulatokból levont külsőleges következtetésekre épül.

Durkheim ennek a megsejtésen alapuló intuitív szociológiának az ellenzékét képviselí. Erőteljesen védte Auguste Comte álláspontját és a lélektan tagadását tekintette kiindulópontjának. Ezért inkább a társadalmi jelenségek belső kialakulásának leírására, mint terjedésük vizsgálatára törekedett. Azt kívánta, hogy a társadalomtudomány találja meg saját önálló kutatási modszereit. El akarta szigetelni a *társadalmi tényt* (fait social) és egyéniséget akart adni neki, megakadályozva ezáltal, hogy egyrészt a történelmi eseménnyel, másrészt a tiszta lélektannal összetéveszthető legyen. Így egyben megteremtette *e tény pontos meghatározottságának* elvét.

Ugyanakkor, Durkheim szerint, a társadalmi tényt *külsőleges volta* határozza meg. Másszóval a társadalmi ténynek az egyén szemében valóságos külső realitásként kell jelentkeznie. Ezért úgy kell azt tanulmányozni, « mint valami tárgyat ». Vagyis az önvizsgálatot ki kell zárni a társadalomtudományból.

A társadalmi tény egyik elsőrendű ismérve a kényszer. A társadalmi tény hol erőszak alkalmazásával, hol a közvélemény nyomásával, hol

pedig a megtörtént esemény passzív ellenálloerejével hatalmába keríti az egyént.

Durkheim szerint a társadalomtudomány más alapvető megkülönböztetéseket is ismer az « értékítélet » és « valóságítélet », valamint a « szent » és a « profán » világ közötti különbségek formájában, amelyek gondolatainkat és társadalmi életünket mozgatják.

Visszatérve másrészt a közgazdaságtan nagy klasszikusainak, főként Adam Smithnek tanához, Durkheim rámutat a munkamegosztás jelentőségére, nemcsak a közgazdaság szempontjából, hanem a jog és erkölcs kérdésében is.

Igaz viszont, hogy a normális és patológikus jelenségek megkülönböztetéséről szóló tanulmányai kevésbé szerencsések. Egyéb tanulmányai pedig, amelyekben a társadalomtudományra és néptudományra épülő metafizika alapjait igyekszik megvetni, erősen emlékeztetnek Auguste Comtenak élete alkonyán tett hasonló kísérleteire.

A társadalomtudomány egy másik fontos szempontja, a század elejétől napjainkig, a *néptudomány (etnológia) rendszerezése.*

Ebből a szempontbol a huszadik század felújította a tizennyolcadik század jólismert hagyományait a « vademberek » tanulmányozásával kapcsolatban. Ez a szemlélet azonban nem irodalmi és érzelmi többé, hanem módszeres: azoknak a szabályoknak a kidolgozása, amelyek segítségével a megfigyelő tájékozódhat a néprajzi adatok között és azokat helyesen kiértékelheti; végül pedig erőfeszítés e megfigyelések összefoglalására (szintézisére).

Beszámoltunk Durkheimről, aki e tárgykörben, a néptudománybol kiindulva, valóságos metafizikai rendszert épített ki « A vallasi elet elemi formái » című művében. Lévy-Bruhl, a maga részéről a primitív gondolkodás szabályait igyekezett tisztázni, míg James Frazer elmélete a primitívek gondolatvilágát végülis a klasszikus civilizáció kezdetének ósi gondolatvilágával azonosítja. Frazer összehasonlítja az első görögök, illetve a legrégibb rómaiak, és az afrikai, indiai illetve oceániai társadalmak mítoszait, legendáit és szokásait, és megállapítja, hogy az ősi gondolkodás folyamatai, az ősi következtetés módszerei lényegükben azonosak a miénkkel. Az ősi ismeretek azonosak a mai primitívek pontatlan ismereteivel. Rendszeres tapasztalat hiányában a primitív ember helyes következtetések alkalmazásával hamis elvek megállapításához jut. A primitív gondolkodás szofizmái és tévedései azonosak a mi tévedéseinkkel. Az ilyesmi velünk is nap-nap után előfordul, tudatlanságunk vagy szenvedélyeink következtében. Ezek között a tévedések között a legsúlyosabb az, amelyből az antropomorfizmus és a varázslat illúziói származnak, vagyis az a hit, hogy a gondolat törvényei azonosak a világegyetem törvényeivel.

Ezek azok a főbb irányelvek és jelentősebb személyiségek, amelyekből és akik által a társadalomtudományok összessége kialakult. Ha a társadalomtudományok jelenlegi állapotát tekintjük és ha szemügyre vesszük a társadalomtudományok fejlődésének lényegét az utóbbi évek során, akkor a következő néhány pontban foglalhatjuk össze megállapításainkat:

1. A leíró társadalomtudomány minden formájának jelentős fejlődése: statisztika, vizsgálat (enquête), antropológia, néprajz és néptudomány, emberföldrajz, stb.;

2. Hasonló fejlődés a társadalmi lélektan területén;

3. A politikai helyzet alakulása következtében a dogmatikus és következtető társadalomtudomány hatalmas előretörése, amelyet « apologetikus », azaz tulajdonképpen paraszociológiának is nevezhetnénk;

4. Az elmélkedő, metafizikai irányzatú társadalomtudomány (amelyet « metaszociológiának » nevezhetnénk) teljes pangása, sőt visszafejlődése;

5. A Durkheim, Simiand és Granet által kialakított és gyakorolt tárgyilagos szociológia visszafejlődése, még ennek az irányzatnak választott hazájában, Franciaországban is.

Ezek azok a szempontok, amelyeket most részletesen kívánunk kifejteni.

I. — A LEÍRÓ TÁRSADALOMTUDOMÁNY

1. — *Vizsgálatok és statisztikák*

Az olvasó valószínűleg csodálkozni fog, hogy a társadalomtudománynak az elmúlt húsz év során bekövetkezett fejlődéséről szóló beszámolónkban milyen nagy helyet juttattunk a szociológia művelőinek. Azonban el kell ismernünk, hogy az elmúlt évtizedek legjelentősebb szellemi eseménye az önrombolo kényszerképzetektől üldözött Európa hanyatlása. Ez a folyamat az 1914-1918-as évek hullahegyeivel kezdődött. Később az európai társadalomtudomány a különböző politikai irányzatok áldozatává lett. Amint az egyes nemzetek egymásután elfogadták a különböző « kötelező » ideologiákat, úgy újabb és újabb csoport európai társadalomtudós kényszerült hallgatásra. A folyamat lassan terjedt keletről nyugat felé, míg végül Franciaországot, a társadalomtudomány szülőhazáját is elérte és egy bizonyos időszakban megtizedelte annak kutatóit.

Ugyanebben a korban az Egyesült Államok társadalomtudománya békésen fejlődött az angolszász hagyományok által megszabott irányban. Ilyen hagyomány az empirizmus és az a tisztelet, amely az északamerikaiakat elfogja a mennyiségi jelenségek láttán. Ez utóbbi vonást G. Fer-

rero már ötven évvel ezelőtt az amerikai civilizáció legnagyobb veszélyének minősítette. Tudjuk, hogy ez a veszély azóta csak növekedett. Jól ismerjük a nagy amerikai társadalomtudományi vizsgálatok szervezőinek gőgös nyilatkozatait, amelyek mind hangsúlyozzák, — bármi legyen is a vizsgálat eredménye, — hogy hány tonna adatot halmoztak fel, hány munkaóra eredményeként, hány millió betétlapra volt szükség, s főleg hogy hány dollárt költöttek el. A vizsgálat eredménye csak másodrendű kérdés. Ennek a módszernek az a következménye, hogy a mennyiségi termelést bálványozzák még a szellemi munka terén is, ami nem egyszer a valóságos kép meghamisításához vezet.

DONALD YOUNG amerikai szociológus a következő sorokban fejti ki véleményét a vizsgálati módszerek ezirányú fejlődésének okairól:

A MEGFIGYELÉS ÚJ MÓDSZEREI: A KÖZVÉLEMÉNYKUTATÁS

Ezerkilencszázhúsz táján Amerikában csupán néhány elszigetelt tudós foglalkozott a társadalomtudományokkal, *és ezek gyakorlatilag semmi anyagi vagy pénzbeli támogatást nem élveztek...*

Megtörtént ugyan néhány esetben, hogy egy-egy kutató a társadalmi élet tanulmányozásának szentelve magát, felállított bizonyos tételeket, vagy bírálta mások elméleteit, és megpróbálta azok érvényességét, valamint a mások által gyűjtött adatok értelmezésének és elemzésének helyességét a saját megfigyeléseinek világánál ellenőrízni. Az eredmények azonban legtöbbször pusztán a meglévő hagyományokra, a szerző tekintélyére, az állítások belső logikájára támaszkodtak, vagy bizonyos valónak ítélt tények és elméletek sugalmazta valószínűségekre, amelyek maguk is elég hiányos bizonyítékokra épültek. Az első világháború után jelentős változás volt észlelhető a társadalomtudomány amerikai szakembereinek érdeklődési körében. A szociológia régi logikai és filozófiai rendszerei olyan alapokon nyugodtak, amelyek a tényekkel szinte minden kapcsolatot nélkülöztek. Az új társadalomtudósok munkának láttak, hogy ezeket a bölcseleti elképzeléseket és elméleteket szembeállítsák a tényekkel.

A társadalomtudomány minden ágában növekedett az érdeklődés a társadalmi magatartásnak a társadalmi élet keretein belüli megfigyelése iránt, ugyanakkor pedig érezhetővé vált az adatok összegyűjtésének, megőrzésének és rendszerezésének szükségessége, valamint az a törekvés, hogy megfelelőbb és pontosabb elemzési módszereket dolgozzanak ki. Ez a változás néhány éven belül valósággal forradalmasította a társadalomtudomány fogalmát.

« L'Organisation de la Recherche dans le domaine des sciences sociales aux États-Unis ». U.N.E.S.C.O. Bulletin international des sciences sociales, Paris. vol. I, nos. 3-4, 1949)

A statisztika mindenkor a különböző magatartások számszerű jellemzésére szolgált, azaz számszerű adatokat nyújtott bizonyos cselekedetekkel kapcsolatban, tekintet nélkül a cselekedeteket kísérő gondolatokra. A közvéleménykutatás módszere ezt a technikát kívánta alkalmazni gondolataink ábrázolására. A gondolatok azonban nem észlelhetők olyan közvetlenül, mint cselekedeteink. Bizonyos megfelelő módszert — vagy *álmódszert,* — kellett tehát találni, amelynek segítségével ezeknek a gondolatoknak a kifejezését elő lehetett idézni.

Az amerikai módszerek eredete véleményünk szerint bizonyos különleges intézmények (közülük legismertebb a Gallup intézet) munkamódszerében keresendők. Ezek az intézetek közvéleménykutatásokat rendeznek egy-egy iparág, így például a konzerv-, szappan- vagy a töltőtollipar vásárlóinak körében, hogy megállapítsák a közönség igényeit és kívánságait. Kézenfekvő volt az az ötlet, hogy ezt a módszert — amely gyakran kitűnő útmutatónak bizonyult az iparban és a kereskedelemben —, alkalmazni lehetne a legbonyolultabb szociális és politikai kérdések megoldására is.

ROGER GIROD a maga részéről ilymodon világít rá a kozvéleménykutatás gyakorlati forrásaira:

A gyakorlati és tudományos kutatómunka között fennálló kapcsolatok világosan kifejeződnek azoknak a kutatómunkáknak a szerkezetében, amelyek az ismertetett módszerek alapjául szolgáltak...

Így például Gunnar Myrdal « Az amerikai dilemma » című művében a négerkérdés különböző szempontjainak tudományos vizsgálata kétségtelenül a probléma megoldását kívánja szolgálni. « Az amerikai katona » című mű pedig egy közvetlenül gyakorlati eredményeket szolgáló vizsgálat-sorozatnak melléktermeke. Ugyanígy a leghétköznapibb célu gyakorlati kísérletek — bizonyos élelmiszerek fogyasztásának növelése — szolgáltattak Lewinnek alkalmat arra, hogy társadalomtudományi elméletét (a kollektiv akció folyamatainak topológiája) kidolgozza, valamint hogy az egyének között fennálló kapcsolatokkal foglalkozó tudományos kutatásról felállított elméletét (aktív kutatás) tisztázza. Ezeknek az elméleteknek döntő hatásuk volt a mikroszociológia és a csoportok dinamikájának későbbi fejlődésére.

Moreno szerint a társadalommérestan egyik eszköze csupán a társadalmi gyógyászatnak; ennek végülis az emberiség alapvető újjáteremtését kell szolgálnia. Az a munka, amelyet Elton Mayo (szakmai viszonyok), Lloyd Warner (Yankee City) és munkatársaik végeztek a Harvard egyetem « Department of Industrial Research » programjának keretén belül, az emberi viszonyokat befolyásoló tényezőkkel kapcsolatos szem-

életünk nevelését szolgálja. A végcél az emberek közötti kapcsolatok racionálisabb megszervezése. Könnyű lenne a hasonló példák egész tömegét felsorolni annak bizonyítására, hogy az amerikai szakemberek kutatómunkáiban a gyakorlati és tudományos szempontok elválaszthatatlanul összetartoznak. Azt is kimutathatnánk, hogy e kétféle cél viszonya szerzőként és kutatási területenként változik. Egyszer a közvetlen gyakorlati cél az irányadó, másszor ez háttérbe szorul. Olykor a gyakorlati cél fölöttébb általános jellegű és csak formailag gyakorlati (pl. tudatosítani bennünk a társadalmi folyamatokat), máskor pedig rendkívül határozottá és élessé válik.

(Roger Girod in *Attitudes collectives et Relations humaines*. Paris, P.U.F., 1953)

Látjuk tehát, hogy az amerikai kutatók, bár különbséget tesznek a társadalmi vizsgálat, a «social survey» és a tudományos társadalomkutatás, a «social research» között, mégis igyekeznek a két szempontot szorosan egyesíteni. Mindennek gyakran meglehetős zűrzavar a következménye.

Vegyük szemügyre a nagyarányú vizsgálatoknak az eredményeit. Elsősorban hangsúlyoznunk kell, hogy a vizsgálatok jellege igen gyakran félreértésre ad okot. A közvélemény rendkívüli megbízhatatlansága bizonyos kérdésekben jólismert tény. Az 1948-évi amerikai elnökválasztást megelőző Gallup-féle közvéleménykutatás tökéletes kudarca megmutatta, hogy néhány nap elegendő volt a korábban teljes mértékben helytálló eredmények érvénytelenítésére. Magában az Egyesült Államokban készített szaktanulmányok napvilágra hozták azokat az okokat, amelyek a közvélemenykutatások megállapításait általában kétessé teszik. Ezek közül a legfontosabbak **JEAN STOETZEL** szerint a következők:

A KUTATÁSOK KÉTES JELLEGE

A közvéleménykutatóknak adott válaszok igen gyakran a következő szempontoktól függnek:

1. A kérdező személyétől (az ugyanis könnyebben fogadja el a saját felfogásával egyező véleményt; másrészt például a négerek eltitkolják a fehér közvéleménykutató elől a japánok iránt érzett rokonszenvüket, stb.).

2. A feltett kérdések sorrendjétől. A második világháború idején feltett közvéleménykutató kérdésekre, miszerint az amerikai hadseregnek A) az angol-francia hadsereg oldalán kell-e harcolnia, a kérdezettek

45%-a válaszolt igennel, míg B) hogy a német haderő oldalán kell harcolni, 30% adott igenlő választ. Amikor azonban a kérdések sorrendjét megfordították, a német haderőhöz való csatlakozás hívei 22%-ra, az angol-francia csatlakozás hívei pedig 40%-ra csökkentek.

3. A kérdések megfogalmazásától, stb.

Egyébként is igen gyakran nincs semmi összefüggés a feltett kérdésekre adott válaszok és az egyének gyakorlati magatartása között. Nemrégiben például egy társadalomtudós két kínai barátja társaságában beutazta az amerikai Távol-Nyugatot és a meglátogatni kívánt intézményeknek mindössze tíz százalékában talált zárt ajtókra kínai utitársai miatt. Az ugyanazon a vidéken előzetesen lefolytatott közvéleménykutatás ezzel szemben arra a megállapításra jutott, hogy ha a két kínai kutató egy fehér társaságában ilyen látogatásra szánná el magát, akkor az intézmények kilencven százalékába nem nyernének bebocsátást. Úgy tűnik, hogy az emberi magatartást elsősorban a környezet és a kollektív előítélet irányítja, nem pedig a személyes tapasztalat.

(Jean Stoetzel. *Théorie des Opinions*. Paris, P.U.F., 1943)

A legfőbb ellenvetés, amelyet az ilyenfajta kutatómunka ellen pusztán tudományos szempontból emelhetünk, a következtetések végtelenül semmitmondó jellege. E téren szembetűnő a különbség a statisztikai kutatások kétségtelenül tanulságos — mert tényekre támaszkodó — eredményei és a gyakran nem őszinte, múlékony, ködös és értelmetlen közvéleménykutatási végkövetkeztetések között.

Bárhogy legyen is, a rendkívül fáradtságos, költséges és gyakran nagyképű kutatások végeredményben mindig ilyenfajta következtetésekhez vezetnek:

«A tekintély az életkorral együtt növekszik»; «A vezető személyiségeket a tömegek mindig valóságos teljesítményeik alapján választják ki és méltányolják»; «A közös érdeklődési kör (kulturális, társadalmi, politikai, szakmai, stb.) az egyénekre mindig rendkívül erős összefogó hatást gyakorol.»; «Ha megfigyeljük egy csoport tagjainak a közös munkaidőn felül végzett tevékenységét (szórakozás, időtöltés; stb.), akkor érdekes adalékokat találunk mind az egyént, mind pedig a csoport természetét és jövő fejlődését illetően», stb. (1)

Vegyünk egy másik esetet: a már másutt említett, az amerikai négerkérdésnek szentelt nagyméretű kutatómunkát. A vizsgálat irányítója és szervezője, Myrdal, egyike a legkiválóbb társadalomtudósoknak. A kutatás négy éven át tartott és amint a jelentések büszkén tudatják, ötven tonna dokumentum feldolgozásával járt, nyolcvan kutatót fog-

(1) V. ö.: Maucorps «Psychologie des Mouvements sociaux» c. művevel. Paris, P.U.F., 1950

lalkoztatott és több millio dollárba került. Lássuk, hogyan foglalta össze **ROGER GIROD** e munka eredményét *(uo.)*:

Az amerikai fehérek fokozatosan elveszítik hitüket saját életformájukban. Innen a dilemma, amelyre Myrdal könyvének címe utal: vagy megtagadják az amerikai ideálokat és lemondanak a demokráciáról azért, hogy életformájuk alapelveit összeegyeztethessék a valóságos helyzettel, vagy pedig a négerekre vonatkozóan is átültetik a gyakorlatba az amerikai ideálokat és ennek következtében lemondanak a faji megkülönböztetésről, a fajok elkülönítéséről és az előítéletekről.

Az Egyesült Államok szerepe a nemzetközi politikában, a négerek kulturális fejlődése és egyre határozottabb követeléseik, az amerikai közélet fokozatos központosítása (aminek következtében az amerikai Észak mind erősebb befolyásra tesz szert az amerikai Délhez viszonyítva, amely egyébként is mindinkább az elmaradt és elszegényedett kisebbség szerepét játssza, elsősorban gazdasági téren), a színes népek bekapcsolódása a világpolitikába, az amerikai négerkérdéssel foglalkozó és az egész világot elárasztó gazdag híranyag, valamint a különböző munkahelyeken a fehérek és négerek a között a mindennapos érintkezés növekedése, (amelynek következtében lassanként eltűnnek a sztereotip faji előítéletek), Myrdal szerint mind hozzájárulnak ahhoz, hogy az amerikai négerkérdés kedvező megoldást nyerjen. Az amerikaiak kollektív magatartása ezen a téren viszonylagosan cseppfolyós, amorf jelleget öltött.

Végül, ugy tűnik, a közvéleménykutatás mai módszereinek homályos és általánosságban hatástalan eredményei elsősorban arra az okra vezethetők vissza, hogy ezek a módszerek ellentétben állnak a társadalomtudománynak azon alaptételével, amely szerint *tetteink tudatos megokolása és cselekedeteink valódi indítóokai között nincs összefüggés.*

Marx Károly volt az első, aki a misztifikacioról szolo elméletében kimutatta az egyéni megokolás illuzorikus voltát. Napjainkban a társadalomtudomány legkülönfélébb irányzatainak képviselői mind egyetértenek a fenti megállapitással: « Az egyének által tudatosan követett célok — mondotta Bouglé — nem elégséges okai a társadalmi fejlődésnek... Azok az okok, amikkel az egyén a saját magatartását igazolja, csak ritkán fejezik ki a társadalmi intézmények keletkezésével kapcsolatos körülményeket. » « Puszta előítélet — hangoztatta Simiand — azt hinni, hogy a cselekvő ember tudatában van cselekedete igazi okainak » Robert Marjolin, aki egyetért Simianddal ebben a pontban, hozzáteszi: « A gazdasági alanyok nem mindig tudják, hogy mit és miért cselekszenek » E társadalomtudósok és közgazdászok megnyilatkozásaihoz adjuk

meg hozza egy etnologusét, Lévi-Straussét: « A társadalmi intézmények szerepe nem szükségszerűen – sőt általában igen ritkán – tudatos szerep. »

Ám az « amerikai mintaju » közvéleménykutatas éppen a cselekvő személyek által megadott *csalóka indítóokok összegyűjtésén* alapszik. Végeredményben a lélektani tényezőket és hatasokat magyarázatként mutatják be, holott éppen ezekre kellene magyarázatot találni.

Ezt egyébként az új amerikai lélektani-társadalomtudomány egyik legkiválobb képviselője, **OTTO KLINEBERG**, a Columbia egyetem tanára is beismeri:

« Sok szó esett arról, hogy a legtobb amerikai polgár a « középosztály » tagjának vallja magát és még akkor is, ha jövedelme rendkívül alacsony, általában nem hajlandó önmagát az « alsóbb néposztályba » sorolni. 1941 juniusában az Amerikai Közvéleménykutató Intézet a következő kérdést intézte a megkérdezettekhez: « Véleménye szerint Ön ennek az országnak melyik társadalmi osztályához tartozik: a közép-, felső vagy az alsó osztályba? » A választ adóknak mindössze 4.9 százaléka sorolta magát a felső osztályba és 0.7 százalék az alsó osztályba; a fennmaradó nagy többség a középosztály tagjának vallotta magát. 1940 májusában a « Fortune » című amerikai folyóirat közvéleménykutatást rendezett ugyanebben a kérdésben. Az eredménykimutatás szerint a megkérdezetteknek 7.6 százaléka vallotta magát a felső és 7.9 százalek az alsó osztály tagjának. Más kutatások is hasonló eredményre vezettek az Egyesült Államokban. Az Egyesült Államok társadalmában — mondják ezek a kutatók-a « középosztály » majdnem egyeduralkodó. Ezt a közvéleménykutatások eredményei megerősiteni látszanak. Ennek ellenére nem elhanyagolandó az a tényező, hogy az « also osztály » kifejezésnek kissé lekicsinylő értelme van olyannyira, hogy az odasorolást még azok is igyekeznek elkerülni, akik tudatában vannak anyagi viszonyaik nyilvánvalóan szerény voltának. 1946 februárjában és 1947 májusában az Amerikai Közvéleménykutató Intézet egy negyedik rovattal, a « dolgozó osztállyal », toldotta meg a kérdőivet, s erre a választ adók 51 illetve 52 százaléka az utóbbi elnevezést alkalmazta a maga esetére. Ebből kiindulva helyesebbnek látszana az Egyesült Államokat a « dolgozó osztály », nem pedig a « középosztály » társadalmának nevezni.

Egy másik példa a kérdőívek megfogalmazásának következményeire: az Amerikai Közvéleménykutato Intézet 1947 márciusában lefolytatott vizsgálatában a « dolgozó osztály » helyett a « munkásosztály » kifejezést használta, mire az oda tartozók arányszáma 35 százalékra esett és a « középosztályba » tartozóké 53 százalékra emelkedett. Mindez vi-

lágosan bizonyítja, hogy a nemzetek közötti mindennemű összehasonlításban döntő fontosságú az azonos kifejezések használata, vagy az olyan kifejezéseké, amelyeknek a különböző nemzeti közösségekben azonos értelmük van. Ezért az effajta tanulmányok között nehéz olyanokat találni, amelyek közvetlenül összehasonlíthatók lennének.

(Otto Klineberg. *Tensions affecting international understanding.* New York, Social Science Research Council, 1950)

Másrészről megjegyezzük, hogy azok a célok, amelyeket a kollektív lélektani formák előmozdítói maguk elé tűztek, sőt a gyakorlatban módszerként alkalmaztak, máris nyugtalanítják mindazokat, akik hisznek az emberi szabadságban és az egyén jogaiban. Ez a kérdés a propaganda különböző megnyilvánulásainak következtében vetődik fel. Csahotin művének, « A tömegek megerőszakolása a politikai propaganda által » rendkívüli visszhangja bizonyítja ennek a növekvő nyugtalanságnak a széles kiterjedését

Sokan a közvéleménykutatási módszerekben nem látnak, mást, mint az egyes társadalmakban fennálló merev hierarchikus osztálytagozódás fenntartására irányuló alattomos propagandakísérletet. Lényege, hogy az egyénbe beléneveljenek egy bizonyos « normális » magatartást, ami egyértelmű azzal, hogy az illető örömmel vállalja társadalmi helyzetét. « A propagandának egy újszerű formáját látjuk feltűnni: a valóság alapján álló propagandát ». A tárgyilagosság a legagyafúrtabb ravaszsággá válik. Egy hamis demokrácia formája kezd kibontakozni, a « statisztikai demokráciáé », azaz a « normális », a felszínes és az ildomos csábítóerejére alapuló diktatúrának a körvonalai...

Daniel Guérin, Myrdalnak az « An American Dilemma » c. könyvéről írt tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy a lélektani társadalomtudomány elsőrendű célja az Egyesült Államokban mindazoknak a forradalmi törekvéseknek az ügyes levezetése, amelyeknek csírája a fennálló társadalmi szerkezetben, nevezetesen a faji megkülönböztetésben rejlik. « A legkiáltóbb gazdasági és társadalmi igazságtalanságok kutatására irányuló közvéleménykutatások az Egyesült Államokban a biztonsági szelep szerepét töltik be. Az államhatalom, a végrehajtó és a törvényhozó szervek, időnként kivizsgálják a gazdasági központosításnak, a közvélemény szabadságának, a kisjövedelmű farmerek elmaradottságának stb. problémáit. E vizsgálat folyamán több tonna papírt nyomdafestékkel feketítenek be, de a jelentésáradatot, amelynek olvasóit az ujjunkon tudnánk megszámolni, hamarosan belepi a por a könyvtárak mélyén. A visszaélések nyilvánosságra-hozatala megnyugtatja a felelős személyiségek lelkiismeretét és ugyanakkor elaltatja a közvéleményt. » (Roger Girod, *uo.*)

2. — Az Etnológia (Néptudomány)

Az elmult harminc esztendő soran az etnologia irant mutatkozo erdeklődés rendkivüli megnovekedesét tapasztaltuk Ez főkent a különböző adatgyűjtések és monográfiák, emlékezések es műgyűjtemények sokasodásában, valamint a legkülönfélebb etnologiai irások nagy tömegeben jelentkezett Az etnológia — amely ma « veszélytelen tarsadalomtudománynak », amellett rendkivul szorakoztato foglalkozásnak számit — remekül kielégiti a primitiv népek és korok iránt érzett nosztalgiánkat

Az etnológia gondoskodott arrol is, hogy szamtalan oldalrol kapjon tamogatást. Amerre csak nézünk, uj néprajzi intézetekkel, tudományos expediciókkal találkozunk E lázas tevékenység és ujra meg ujra felfrissülő érdeklődés jónéhány csodalatos intézmeny megalkotásához vezetett; ilyen pl az Ember Múzeuma (Musée de l'Homme) Párizsban A rovidlélegzetű tanulmanyok, dokumentumfilmek, stb soraibol messze kiemelkedik nehany mű, amely nemcsak a problémákra világit rá, hanem azok megmagyarázását is megkisérli Ilyenek Rivet, Griaule, Soustelle, Michel Leiris, Lévi-Strauss irásai De vajon allithatjuk-e azt, hogy e rövid idő alatt feltárt adathalmaz a titkok tenyleges feltárásához, a problémák valodi megértesehez vezetett? A jelek nem erre mutatnak Tudásunk leginkább a részletek megismerésével gazdagodik Az elmult húsz evben semmi olyat nem ismertunk meg, amely fontossagban vetekedhetne az azt megelőző otven év etnologiai felfedezéseivel Akkoriban és nem most sikerult « elszigetelni » a tabu, a totem, a pótlás, a klan (horda) fogalmat és akkor irták korül részletesen a torzsszervezetet, a torzson belüli és kivüli házasodást (endogámia és exogámia) az avatasi szertartást (inicíáció) és a mágia torvényeit, stb

De eppen e felhalmozott hatalmas anyag kovetkezteben mind a neptudomány, mind az embertan kenytelen volt uj lelkiismeretvizsgalatot tartani A tudosok osszefoglalo elemzések elkeszitésére kényszerültek, vagyis olyan tevékenységre szánták el magukat, amitől az általában az etnologusok és különoskeppen az angolszászok idegenkednek

A szintézis szükségességének felismerése Franciaorszagban nemzeti hagyomány; ebben az országban a szigorú értelemben vett társadalomtudomány mindig szoros kapcsolatot tartott fenn az etnologiaval es a néprajzi vizsgálatok eredményeiből meritett a társadalmi élet egyes jelenségeinek osszehasonlitása illetve kiértékelése során Ezzel szemben az Egyesült Államokban és Angliában a hagyomány a tarsadalomtudomány es etnologia elválasztását kovetelte, miután az utóbbit onmagában is elegendő, külön tudománynak tekintette

Miután felsoroltuk az etnologia újabb kutatásaival és megallapitá-

saival kapcsolatos aggályainkat, megkíséreljük felvázolni az etnológiában ma jelentkező legfontosabb irányzatokat:

1. Amint említettük, az etnologia túlzottan bő forrásai és lehetőségei következtében ma arra kényszerül, hogy újra meghatározza helyét a tudományok között és megjelölje feladatait

2. A módszertan szempontjából érdemes megemlítenünk az etnológiának azt az érdekes új irányzatát, amelynek lényege, hogy e tudomány vizsgálati módszereit most a « nem-primitív » népcsoportok életének vizsgálatára is kiterjesztik. Példa erre a Bernot és Blancard által egy átlag francia községben rendezett etnológiai vizsgálat. (A községet a tudósok « Nouville »-nak nevezték el jelentésükben). A fentemlített vizsgálatnál átfogóbb jellegű, de ugyanazokból az alapelvekből táplálkozó etnologiai és ugyanakkor statisztikai vizsgálatot rendezett Bettelheim Auxerre városában.

Az ilyenfajta vizsgálat, amelynek lényege az etnologia módszereinek alkalmazása a fejlett társadalmak életének elemzésére, nem teljesen uj gondolat, de valójában csak most kezd kifejlődni. Előnye, hogy a statisztika segítségével az eddig alkalmazott módszereknel lényegesen magasabbfokú tárgyilagosságra ad alkalmat és máris igen gazdag anyag feltárásához vezetett.

3. A kémiából, atomfizikából és modern növénytanbol ellesett módszerek új és fényes jövőt nyitottak az őslénytan és az embertan számára. A W F. Libby által felfedezett új kormegjelölési módszer, amely a « carbon 14 » rádioaktivitásával, virágpor — (pollen) — elemzéssel, a fatönkök vizsgálatával, stb. méri az állati vagy növényi eredetű őskori leletek éveinek számát, az eddiginél lényegesen megbízhatóbb őskor-táblázatok összeállításához vezetett. Így például a különböző tengeri-fajták elemzése lehetővé tette a mexikói és közép-amerikai kulturák egymásutánjának pontos meghatározását; a lascauxi barlangban talált szén segítségével pedig sikerült a barlang falfestményeinek eredetét a keresztény időszámítás előtti tizenharmadik évezredbe helyezni.

4. Az őstörténetre és a primitív népek életére vonatkozó új kutatási módszerek egyeseket arra indítottak, hogy az etnológiát személytelen jellege miatt az emberrel kapcsolatos kutatások közül a legtudományosabbnak (vagyis a legtárgyilagosabbnak) ítéljék, amihez viszonyítva más tudományágak csak tapasztalati jellegűek. Ami magát az embertant illeti, az mindinkább közeledik az élettanhoz és az örökléstanhoz

5. Megismerkedtünk tehát azzal az irányzattal, amely az etnológiát egy bizonyos számú tudományos alosztályra kívánja felosztani, de ugyanakkor szoros kapcsolatot akar fenntartani a társadalomtudomány más alosztályaival, sőt magával az általános társadalomtudománnyal is. Ez irányzat mellett azonban egy másik felfogással is találkozunk,

amely az etnológiában a szellemi tudományok (humanitások) egy új ágazatát látja. Az utóbbi álláspontot képviselő tudósok szerint az etnológia csak abban különbözik más szellemi tudományoktól, hogy a mienktől távolálló kultúrák tagjaival és nem a mi kultúránk népeivel foglalkozik. Hogyha elvetjük Levy-Bruhl elméletét a primitív gondolkodás és logika különleges voltát és főként annak megmásíthatatlan jellegét illetően, akkor — a londoni « School of Oriental and African Studies » módszeréhez hasonlóan — megkísérelhetjük a néprajzi vizsgálatok és a humanista hagyomány összekapcsolását. Claude Lévi-Strauss maga is « új humanizmusról » beszél művének abban a fejezetében, amit az alábbiakban idézünk.

Végül meg kell említenünk, hogy még mindig akadnak olyan tudósok, így elsősorban az Egyesült Államokban, akik a társadalomtudomány és az etnológia különállását állandósítani kívánják. Ez arra kényszeríti őket, hogy az etnológia tárgykörét mindinkább kiterjesszék és etnológia ürügye alatt új általános társadalomtudományt építsenek ki, amely az eredetitől csak nevében különbözik.

Lássuk, hogyan fogalmazza meg, lenyűgöző stílusban, az etnológia feladatát a francia **CLAUDE LÉVI-STRAUSS**, e tudománynak egyik legnagyobb élő mestere:

AZ ETNOLÓGIA JÖVŐJE

Napról-napra világosabbá válik, hogy az etnológia, az állandóan surgető, türelmetlen és a célt nem ismerő kereslet hatására egy újfajta humanizmus alapjainak lefektetésére érzi magát hivatottnak. Igaz, nem alaptalan azt állítani, hogy az antik kultúra újra-felfedezése a renaissance formájában, az arabok közreműködésével, maga sem volt más, mint szűkebb formában megnyilvánuló néprajzi kutatómunka. Az is igaz, hogy a modern irányzat, bár lényegesen igényesebb, valójában azonban nem sokban különbözik a renaissance módszereitől. A cél is ugyanaz: az emberi tapasztalatok sokaságának összehasonlító tanulmányozása révén eljutni az ember megismeréséhez. Ezeket a tapasztalatokat azonban többé nem néhány kivételes képességű elme — költő, szónok vagy filozófus — élményvilágában keressük, hanem azon névtelen csoportok szerény munkálkodásában, amelyek a különböző társadalmak tömegeit alkotják. Ugyanakkor ahelyett, hogy ebből a csoportból kiválasztott elitre összpontosítanánk a figyelmet (amely kiválasztás mindig szubjektív megítélésen alapszik), fokozatosan meggyőzzük önmagunkat arról, hogy egyetlen következtetés sem lehet helytálló, amennyiben nem az összesség tapasztalatain nyugszik.

Kétségtelen, hogy soha egyetlen tan sem formált a fentieknél becs-

nagyobb célkitűzést. Nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy meghatározzuk a teljes ember fogalmát az emberek társadalmi tapasztalatainak összessége alapján. A néprajzkutató törekvése reménytelen lenne, ha tárgya végtelen kiterjedését látva nem találna lehetőséget arra, hogy módszerében olyan egyszerűsítéseket eszközöljön, amelyek segítségével megragadhatja a lényeget az adatok roppant tömegén keresztül. Egymástól látszólag annyira távolálló megfigyelések, mint például az amerikai Yale egyetem «Human Area Files» című vizsgálata, amelynek lényege az «alapegyéniség» és a «nemzeti jelleg» megfogalmazása, és a szerkezeti elemzések, mind arra törekszenek — hogyha különböző eszközökkel is, és néha egymással összeegyeztethetetlen elméleti követelményekkel, — hogy a szokásokból, meggyőződésekből és intézményekből kiemeljék a probléma megoldását.

Ugyanakkor, amikor az etnológia különleges rendeltetésének tudatára ébred, megőrzi korcs és kétértelmű jellegét. Ez történelmi eredetének tulajdonítható: rendszertelenül, össze-vissza fogadott magába minden olyan adatot és megfigyelést, amellyel egyetlen hagyományos ember-tudomány sem volt hajlandó foglalkozni vagy azért, mert a kérdéses népek, szokásaik furcsasága és életük alacsony színvonala miatt kívül álltak minden ismert összehasonlító rendszeren, vagy azon egyszerű oknál fogva, hogy a jelképekkel díszített emlékművek vagy a feliratok hiánya lefegyverezte a régészeket és a történészeket. Az is meglehet, és ezt a Columbus előtti Amerika példája mutatja, — hogy Rosette-i kövek kellenek ahhoz, hogy Champollionok támadjanak. Az etnológia, amely eredetétől fogva a tudományok rongyszedője, most a többiek által elhajított siralmas selejtben véli megtalálni az emberi titkok nyitját. Ugyanakkor azonban, amikor lassan és óvatosan haladva próbálgatja a titkok kulcsait, megmarad régi szerény hivatása mellett és a felhalmozódó hulladékot tisztogatja és rostálja.

. . . . . .

Az etnológia mai lelkiismereti válsága csak fejlődéskori válság lehet. Minthogy a hagyományos társadalomtudományok (szociológia, politikai tudományok, jog, közgazdaságtan) a jelek szerint kizárólag elvont fogalmakkal képesek dolgozni, az etnológia mindinkább érzi hagyományos hivatásának sulyát a vállára nehezedni, aminek lényege, hogy egyedül, minden segítség nélkül kell *embertant* (antropológiát) alkotnia. Az etnológia hivatása tehát elsősorban a megfigyelés és a leírás, majd az elemzés és az osztályozás, és végül a tények leszögezése, illetve a törvények felállítása. Azonban a természettudományokéhoz hasonló módszert követve — bár sokkal rövidebb idő alatt, — ráeszmél arra, hogy ezek a tények nem közelíthetők meg konkrét megfigyelések útján. Azt is megérti, hogy a mérhető társadalmi jelenségek éppen olyan távol állnak a

tapasztalati jelenségektől, mint például a földtan és az ásványtan adatai az atomfizika következtetéseitől. Ez tesz egyeseket kishitűvé és arra készteti őket, hogy szűkebb korlátok közé szorítsanak egy olyan területet, amelynek méretei félelmeteseknek tűnnek. Talán más lenne a magatartásuk, ha megértenék, hogy a néptudomány nem csupán egy a sok társadalom- és emberi tudomány közül, hanem minden az emberrel kapcsolatos kutatásnak a tudományos megnyilvánulása, amelynek a többi tudomány csak tapasztalati oldalát képviseli. (Lásd: Daryll Forde, « The Integration of Anthropological Studies », megjelent a *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXXIII. kötetében, 1-2 rész, 1948 [1951]). Dumézil művei mutatják különben, hogy a történelem lehet szerkezeti jellegű is. (« L'Héritage indo-européen à Rome », Párizs, 1949). Helytelen tehát az etnológia tárgykörét korlátozni; ehelyett ezt a tudományt inkább szakosított alosztályokra kellene felosztani ugyanúgy, mint ahogy például a XVII. század fizikája ma már számos kutatási ágra tagozódik, igényt tartva a kísérleti és elméleti kutatók közreműködésére, a helyszíni és laboratóriumi kutatásra, a megfigyelő és elemző módszerekre egyaránt. Másszóval az etnológiának nem kellene törekvéseit korlátoznia, hanem olyan egészséges megoldást kellene keresnie, amely fokozatosan megszüntetné az ember-tudomány és a természettudomány között fennálló hagyományos megkülönböztetést, hiszen végülis minden tudomány a természet tudománya. A megkülönböztetés nem a két terület kölcsönös függetlenségén alapszik, hanem azon a tényen, hogy ezidőszerint képtelenek vagyunk az emberrel foglalkozó tudomány adatait tudományos alapossággal kezelni. Ha majd ezt a területet is tudományos módszerekkel fogják vizsgálni, akkor a megkülönböztetés magától el fog tűnni.

Ebben a fejlődésben az etnológia érdeme az a felismerés, — aminek egyébként maguk az etnológusok is csak lassan ébrednek tudatára, — hogy az emberi megnyilvánulások terén a lehető leghatározottabb, legpontosabb és legértékesebb megfigyelés az, amely a leggyorsabban vezet általános törvényszerűségek felállításához. Az ember « mikroszkópikus », állapítja meg egy ismert fizikus, (Pierre Auger, *L'Homme microscopique*, Párizs, 1952); ez a megjegyzés a tudományok összességére érvényes. Végül megemlítünk egy példát, ami nem több, mint egyszerű magyarázat. Minthogy az emberi közösség alapja a társas érintkezés, a néptudomány lassan felismeri, hogy tanulságait nemcsak a nyelvészet legmodernebb formáiból, a hangtanból és a szerkezeti nyelvészetből kell levonnia, (idézhetjük erre vonatkozóan N. S. Trubeckoj, *Grundzüge der Phonologie* című művét R. Jacobsen jelentős kiegészítéseivel [a francia fordításban]; azonkívül E. Benveniste, *Noms d'Agent et Noms d'Action en indo-européen* című művét, Párizs, 1948; és Zellig S. Harris, *Methods in*

Structural Linguistics című művét, University of Chicago Press, 1951), hanem azokból a matematikai és fizikai kutatásokból is, amelyek az emberek közötti érintkezésre vonatkoznak: ilyenek J. von Neuman és O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton, 1944); N. Wiener, *Cybernetics* (Párizs-New York, 1948); C. Shannon és W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (University of Illinois, 1949) és végül a *Colloque sur la Cybernétique* néven tartott megbeszélés, amelyet a Centre National de la Recherche Scientifique (a francia tudományos kutatóközpont) rendezett Louis de Broglie elnöklete alatt Párizsban, 1951-ben. Ebből a szempontból a *Preliminaries to Speech Analysis* című mű, amelyet a nagy nyelvész, R. Jacobsen, Trubeckojjal együtt az ún. *prágai iskola* megalapítója adott ki, (Massachusetts Institute of Technology, Technical Report, 13, 1952) döntő bizonyítékokat szolgáltatnak arra nézve, hogy korunkban nemcsak a nyelvész, de még a logicista filozófus is igénybe veheti a mérnöki technika segítségét tételei pontosságának ellenőrzésére.

(Claude Lévi-Strauss. « Panorama de l'Ethonologie » *Diogene*, 1953, no. 2)

3. — Az emberföldrajz

Az emberföldrajz, Vidal de La Blache és Jean Bruhnes nemes hagyományainak megfelelően, Franciaországban fejlődött ki a legnagyobb mértékben. Az új fejlődés irányítói Max. Sorre és a Lefevre féle iskola voltak. Tudjuk, hogy ezek a kutatók milyen elmés modszereket alkalmaztak a különböző életformák elemző magyarázatára; ismerjük Marc Bloch munkáit is a földbirtokok szerkezeti felépítésének vidékenkénti változásait illetően.

E tudományág legkényesebb pontja a földrajzi és éghajlati elemek, illetve a történeti és politikai tényezők viszonylagos fontosságának kérdése. Marc Bloch követői fontos szerepet tulajdonítanak a történeti és politikai tényezőnek, amikor a mezőgazdasági létesítmények, szántóföldek és legelők vidékenként változo felosztását elemzik Annyi bizonyos, hogy az ilyen különbségeket nem lehet csak földrajzi okokkal magyarázni. Ugyanez vonatkozik jónéhány tisztán földrajzi jelensègre is; így például lehetetlen csak földrajzi okokbol levezetni egyes valaha gazdag és civilizált területeknek, mint például a nagy mezopotámiai folyóvölgyeknek vagy egyes észak-afrikai területeknek fokozatos elsivatagosodását. E változások nem az éghajlat kedvezőtlen elhajlásának, hanem ellenséges pusztításnak és évszázadokon át tartó anarchiának tulajdoníthatók.

Erre utalt Seignobos, amikor hangsúlyozta, hogy a földrajzi és gazdasági tényezők, fontosságuk ellenére, gyakran eltörpülnek a politikai tényezők mellett

4. — *Az állatvilág társadalma*

A társadalomtudosokat minden időben erősen foglalkoztatta az állati társadalmak kérdése. Valoban, ez a társadalom lebilincselő, gyakran bizonyos iszonyattal vegyes hatást gyakorol ránk. A hangyáknál, a természeknél és a méheknél a legkedvezőbb körülmények között találjuk meg azt, amit « társadalmi szellemnek » nevezhetnénk. Vasfegyelem, az egyénnek közös feladatához való feltétlen alkalmazkodása, a rendszer megváltoztathatatlansága, kegyetlen és kérlelhetetlen pontosság, mind olyan tulajdonságok, amiket egyesek követni kívánnak, mások pedig elvetnek. Ismeretesek azok a társadalmi és politikai következtetések, amelyeket ezekből a társadalmakból egyik vagy másik irányba levonhatunk

Említsük meg ez alkalommal, hogy az amerikai társadalomtudósok az elmúlt években döntő fontosságú megfigyeléseket tettek az állatok szociális magatartása terén. Az alábbiakban ezekből a megfigyelésekből idézünk

A « tömeghatás » tanulmanyozása során a tudosok eljutottak a társadalmi életre serkentően ható élettani hatások megállapításához. Például egy akváriumban tartott aranyhal oxigénfogyasztása hirtelen megnövekszik, ha egy második aranyhalat eresztünk be melléje. Ami még érdekesebb: ez az anyagcserenövekedés ugyanilyen nagymértékű, ha a második halat egy közelben álló edénybe eresztjük. Mi több, a hal ugyanezt a reakciot mutatja egy kitömött hal láttán.

M. G. Allee és tanítványai főleg a baromfi lélektanát tanulmányozták és különös megállapításokra jutottak a baromfiudvaron uralkodó társadalmi rendet illetően. A baromfiudvar a csőrvágások hierarchiájára épül. Ennek leglényegesebb megnyilvánulása az agresszív támadás: egyeseknek joguk van másokat megvágni anélkül, hogy az aldozat védekezni próbálna. Ez a « büntetés jogának » állatvilágbeli egyenértéke, amely többé-kevésbbé kifinomult formában az emberi hierarchia leglényegesebb megnyilvánulása.

Ugyanebbe a társadalmi rendbe tartozik a táplálkozás és a nemi aktus előjoga is. A baromfiak társadalmában a « meghágási jog », illetve a « meghágási tilalom » igen bonyolult rendszere uralkodik. Nehéz megérteni például, hogy az öreg kakas, a baromfiudvar kényura, miért enged néhany fiatal kakast a neki alárendelt tyúkok közelébe, de miért tiltja meg ugyanezt a birodalmába tartozo más fiatal kakasoknak.

Végül az állatvilág társadalomtudományára vonatkozo megfigyelések közül a legjelentősebb Carpenter és tanítványainak munkája. Tanulmányukat gibbon- és más majomhordák megfigyelésével kezdték a Maláji félszigeten. A megfigyeléseket kísérletek követték, amelyek során nagyobb majomcsoportokat szállítottak egy kis szigetre. Ott álcázott önműködő filmfelvevőgépek lehetővé tették a majmok viselkedésének megfigyelését bizonyos mesterségesen előidézett események hatása alatt. Ilyen módon tudták megfigyelni, milyen hatást keltett a fiatalok vagy öregek, a hímek vagy nőstények elkülönítése a csoporttól. Ezek a felvételek értékes felvilágosítással szolgáltak a csakhamar törzsekre oszlo majom-nép kölcsönösen agresszív magatartására vonatkozóan. A megfigyelések egyenértékűek voltak bizonyos primitív törzseknél tett megfigyelésekkel: szervezett támadó megnyilvánulásokat kísérő heves szekszuális kitörések, stb.

II. — A TÁRSADALMI LÉLEKTAN

A Durkheim és Tarde között fennálló ellentét, különösen az utóbbinak a halála után, erősen csökkentette a társadalmi lélektan tekintélyét Franciaországban. Ez a tudományág azonban hamarosan újra felvirágzott, mégpedig leginkább az Egyesült Államokban, ahol a társadalmi lélektan legelőször a régi behaviorista lélektan termékeként jelentkezett. A behavioristák szemében a « viselkedés » nem más, mint lelektani tartalmától megfosztott cselekvés: önigazoló okoskodás, valóságos vagy látszólagos indokolás és célrairányzottság Körülötte helyezkedik el — egyik oldalon — a cselekvő személy által felhozott szubjektív magyarázat, és — a másik oldalon — a lehető legtárgyilagosabb tudományos magyarázat, ami az elemzésnek, összehasonlításnak és a legkülönbözőbb irányokban vezetett vizsgálatnak az eredménye

A társadalmi lélektan e mellé az egyéni viselkedés mellé állította a *kollektív hajlamot* és *viselkedést*. Statisztikai kifejezéssel élve mondhatjuk, hogy a hajlam (a tendencia) az az állando eredő, amely egy és ugyanazon társadalomban egymással egyező viselkedések sorozatából bontakozik ki.

A legújabb amerikai irányzatok véleménye szerint a fent leírt vizsgálati módszer követelményeinek többé nem a viselkedés fogalma, hanem a *magatartásé* felel meg a leginkább. A magatartás fogalmát ma nagy általánosságban elfogadják a tudósok, mint a vizsgálat alapvető elemét. Allport a következőképpen határozta meg a magatartást:

« A magatartás nem más, mint tapasztalat által létrehozott szellemi és idegrendszerbeli készenléti állapot (*state of readiness*), ami irányító vagy dinamikus hatással van az egyén viselkedésére (*individual's re-*

sponse), az őt körülvevő tárgyakhoz és helyzetekhez fűződő kapcsolatában. » (1)

M. O. Klinberg magáévá teszi Allport meghatározását és hozzáteszi, hogy « egy bizonyos magatartás jelenléte az egyént egy bizonyos módon való cselekvésre készteti. » Szerinte tehát a magatartás lényegében cselekedetre való hajlam, vagyis dinamikus és mozgató vélekedés (*croyance*).

A mi véleményünk szerint a magatartás és a viselkedés közötti különbség akképen határozható meg, hogy amíg a magatartás szubjektív elem és a tárgykör mélyében rejlik, addig a viselkedés már befejezett cselekedetekből áll. Ebből következik, hogy a viselkedést aránylag könnyű megfigyelni. Ugyanakkor a magatartás csak önvallomások által (kérdőívek kitöltésével), vagy tanuvallomások útján, esetleg statisztikai középarányosok felállításával közelíthető meg. (Az utóbbi Kinsey módszere).

A magatartás és a hajlam között abban rejlik a legfőbb különbség, hogy magatartásról csak egy bizonyos meghatározott tárggyal kapcsolatban beszélhetünk. Röviden kifejezve, a magatartás nem más mint dinamikus értékítélet, amely az egyént arra készteti, hogy egyes tárgyak vagy személyek irányában bizonyos cselekedeteket hajtson végre. A legjelentősebb magatartásokat, írja Kimball Young, « vonzódás vagy ellenszenv, rokonszenv vagy idegenkedés, szeretet vagy gyűlölet jellemzi, már amennyiben ezek az érzelmek egyes helyzetekkel vagy helyzet-típusokkal kapcsolatban nyilvánulnak meg. » Egy másik amerikai szerző, Cantril, rámutat arra, hogy a magatartás « mindig egy alanynak egy tárgyhoz való viszonyát jelenti... ezek azonban nem az emberrel veleszületett viszonyok, vagyis nem biológiai adottságok... » Ennél a pontnál szemben találjuk magunkat az « értékítélet » és a « tény-megítélés » közötti különbséggel, ahogy azt Durkheim meghatározta. A magatartás egy értékítélet következménye, amelynek cselekedeteink egyenes következményei. A kollektív magatartást elemző franciaországi írásművek közül említsük meg e helyen Edgar Morin nagyszerű tanulmányát, az « L'Homme et la Mort dans l'Histoire »-t.

Az egyes embercsoportok egymás közötti viszonylataiban jelentkező magatartások közül korunkban a legfeltűnőbb az a tartós gyűlölködés, amely nemzeteket vagy társadalmi rétegeket egymással szembeállít. Ezeket a « negatív » érzelmeket, az újságok nyelvhasználatából átvett kifejezéssel, « feszült állapot »-nak nevezi a tudomány. Velük kapcsolatban az UNESCO kimerítő vizsgálatot rendezett és azok eredményét közzétette. Mint oly sok más esetben, ez alkalommal is be kellett ismernünk, hogy az eredmény nem váltotta be a vizsgálathoz fűzött remény-

(1) Gordon W. Allport: « Handbook of Social Psychology » Carl Murchison gondozásában megjelent mű. Clark University Press. 1935.

ségeket. Végeredményben csak egyetlen általános érvényű következtetést sikerült levonni, mégpedig azt, hogy az embercsoportokat egymással szembe állító heterofób, vagyis «mást gyűlölő» érzelem (ez Georges Bataille meghatározása) a lehető legváltozatosabb kifogásokból táplálkozik. Ennek következtében, a különböző kifogások elemzése és felsorolása nem vezethet eredményre, bármekkora legyen is ennek az adatgyűjtő munkának a dokumentáris vagy történelmi jelentősége. A probléma lényegét nem a gyűlölködő tömegek által felhozott ürügyek között kell keresnünk, hanem azok között a — feltehetően szociológiai — tényezők között, amelyek az egyes társadalmi rétegek agresszív ingereit felkorbácsolják, illetve megszelidítik, valahányszor ezek a társadalmi rétegek a saját társadalmuknak más elemeivel vagy pedig a szomszédnépek tagjaival kerülnek szembe.

Úgy tűnik, hogy a magatartás fogalma a hajlamok társadalmi lélektanából született. Ismerjük e tudományág módszerének lényegét. Célja: elemezni — méghozzá többé-kevésbé találékonyan és többé-kevésbé önkényesen — azokat a különböző hajlamokat, amelyekre egy bizonyos társadalomban az egyén cselekedetei feloszthatók. A mai amerikai társadalomtudományi irányzatot megelőző kor tudósai Lester Ward elméletét fogadták el magukénak a társadalmi folyamatok tudatos és célra irányuló jellegét illetően. Ezt Ward szembe állította a természeti erők vak és öntudatlan jellegével.

Ward, később Ellwood és főleg Ross, különböző módszereket javasoltak az emberi tevékenységet mozgató vágyak, végcélok (finalitások) és törekvések osztályozására. Közülük azonban egy sem ment olyan messzire, mint az öreg Fourier Károly, amikor «a szenvedélyes vonzodás törvényszerűségeit» megelőző hajlamokat, magatartásokat és ízléseket vizsgálta.

Ezek az amerikai irányzatok végeredményben a régi klasszikus lélektanra és annak a lélek képességével kapcsolatos elméletére emlékeztetnek. **P. A. SZOROKIN** helyesen írta a következőket:

Minden egyes szerző egy bizonyos mennyiségű kívánsággal, ingerrel, vággyal, érzéssel és emócióval (lelki izgalommal) ruházza fel az egyént. Amikor ez megtörtént, akkor vizsgálat alá veszi az egyén viselkedését és azt igen egyszerű módszerekkel megmagyarázza. E szerzők szerint az egyén azért hajt végre egy bizonyos számú szekszuális cselekedetet, mert «szekszuális kívánságokkal», «szekszuális vágyakkal» vagy «szaporodási ingerrel» rendelkezik. Az egyén azért megy törvény elé és azért pereli embertársait, mert «igazságszolgáltató kívánságai, vágyai és ingerei» vannak. És így tovább. A vágyak, kívánságok, ingerek és érzések ezekben az esetekben ugyanazt a szerepet töltik be, mint a pri-

mitív animista elméletekben a különböző « szellemek » vagy természetfölötti erők. E magyarázatok végülis a következő híres mondást juttatják eszünkbe: « Az ópium azért altatószer, mert alvást előidéző tulajdonságai vannak. »

(P. A. Sorokin. *Les Théories sociologiques contemporaines.* Paris, Payot, 1959)

Mindezeket a tudományos irányzatokat egyformán jellemzi az a tény, hogy tudományos szempontból érvényes bizonyítékokként kezelik azokat az indítóokokat és önigazoló elmélkedéseket, amelyekkel a cselekvő személyek cselekedetüket megokolják.

Ezzel szemben mások úgy vélekednek, hogy ez az indíték (motívió) kétes értékű, mert az egyén kényelemszeretetének, vagy ahogy Bacon mondotta, az *idolae tribus*-nak a terméke. A velük kapcsolatos probléma tehát kétirányú: első feladat, az egyéni érvelés mögött megkeresni a valóságos lélektani ok- és okozati viszonyt (a kauzalitást); a második feladat, kielemezni azokat a társadalmi lélektannal legközelebbi kapcsolatban álló folyamatokat, amelyeken keresztül terjed és fejlődik a kollektív magatartás és a kollektív inger (impulzus).

Marx Károly a francia filozofusoknak és moralistáknak Montaignetől La Rochefoucauldig és Vauvenargues-ig terjedő sorából (az utobbinak Adler adózott hálás elismeréssel) merítette elméletét a « misztifikációval » kapcsolatban. Különösen Voltaire szolgáltatott Marx társadalombírálatához megfelelő széles alapot, amikor élesen bírálta a vallási értékeket és a nép elnyomását lehetővé tevő hitbuzgalom indítékait. Végülis a lélekelemzésre, a német elme e legtermékenyebb és talán legértékesebb társadalomtudományi vívmányára hárult a feladat, hogy új megvilágításban mutassa be a társadalmi lélektan dinamikus jelenségeit.

A lélekelemzés, az elmeorvostannak e terméke, fokozatos megközelítés útján jutott el egy egész sor tényleges klinikai táblázat felállításához, amelyek végső elemzésben nem mások, mint különböző típusú cselekedeteinknek patológikusan felnagyított másai. A lélekelemzés kísérletet tett arra, hogy érzelmeink és ingereink irracionális logikáját racionális nyelvre fordítsa le. A különböző « komplexusok », írja Jung, *cselekedeteink mintaképeit* (archetípusait) alkotják. A komplexusok valóságos szimbólum-(jelkép) gyüjteményt képeznek, amelyre támaszkodnak — tudatosan vagy öntudatlanul — mind aktív gondolataink, mind pedig szorosabb értelemben vett társadalmi cselekedeink. A komplexusokat F. Oliver Brachfeld (« Los Complejos », Caracas, 1951 és « Les Sentiments d'Infériorité »; az utóbbi francia fordítása megjelent Genfben, 1946) a következőképpen határozta meg: « A komplexusok képzet-

kapcsolatok (Pierre Janet valaha a gondolatok «csillagképeiről» beszélt), amelyek egy specifikus teljességben egyesülnek és szinte önálló rendszert alkotnak».

III. — DOGMATIKUS SZOCIOLÓGIA ÉS METASZOCIOLÓGIA

Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a szociológia, a társadalomtudomány, a társadalomfilozófiának és méginkább a történelemfilozófiának a terméke. Durkheim mondotta. hogy «a társadalomtudomány nem más, mint egy bizonyos értelemben felfogott történelemírás», vagyis anekdótikus és epizódszerű elemeitől megtisztított történelem.

Mint általában minden megfigyelésen alapuló tudomány, a társadalomtudomány is minden elképzelhető lehetőség kivizsgálásával igyekszik eljutni a tények megállapításához. Ennek során a tárgyát alosztályokra bontja, a különböző jelenségeket elszigeteli és új fogalmakat alkot. Ezenfelül feltevéseket állít fel, ezeket azonban csak vizsgálatsorozatok és — amikor ez csak lehetséges — kísérletsorozatok kiindulópontjaként kezeli.

Néhány társadalomtudós azonban a hipotéziseket nemcsak ilyen tudományos célokra, hanem okoskodásai céljaira is alkalmazta. Ilyen esetekben transzcendens és legtöbbször bebizonyíthatatlan társadalomtudományi feltevésekkel állunk szemben. Ennek a módszernek a hívei a társadalmi tudományokkal kapcsolatban bölcseleti és metafizikai fogalmakat használnak vagy merész továbbfejlesztéseket gondolnak ki, amelyek a messzi jövőbe vezetnek bennünket, és amelyek — ennek következtében — szintén ellenőrízhetetlenek. Még azt sem állíthatjuk roluk, hogy megvalósulásukra van valami előre kiszámítható lehetőség.

E két alapvetően különböző eljárás (a tudományos és a spekulatív) örökös összetévesztése erősen hozzájárult a társadalomtudomány mai rossz híréhez. Számunkra úgy tűnik, hogy a legokosabb lenne ezt a két irányzatot élesen elválasztani egymástól, úgy hogy a kettő között elég hely maradjon egy feltevésekre alapuló társadalomtudomány, vagy — ha úgy tetszik — *metaszociológia* céljaira. A metaszociológia azután bő lehetőséget nyújtana mindenkinek arra, hogy kiélje anticipációs és jósolgató tehetségét. A társadalomtudomány pedig két különböző formában jelentkezne, vagyis létrejönne a spekulatív és a tárgyilagos szociológia.

Elsősorban a német szociológusok mutattak hajlamot spekulatív magatartás kialakítására. Tonnies és Vierkandt hívei egymással szembe állítják a közösségnek és a társadalomnak majdnem metafizikai érte-

lemben vett fogalmait. Szerintük a közösség érzelemre és ösztönre alapuló « természetes társadalom », amely élesen szemben áll a mesterséges úton létrehozott « társadalommal ». Nem kétséges, — maga Spinoza mondotta, — hogy minden ami a természetben van az természetes. Ez azonban nem zárja ki azt a tényt, hogy a Tonnies féle megkülönböztetés nemcsak a társadalomtudományi spekulációnak szolgál alapul, hanem a német politikai elméleteket is ellátja érvekkel.

Lássuk, hogyan jellemezte ezt a problémát **RAYMOND ARON:**

KÖZÖSSÉG ÉS TÁRSADALOM

A közösség és a társadalom kérdése ma a tudomány egyik kedvenc témája, mert a német politikai ideológiák fáradhatatlanok a kettő ellentétének kihangsúlyozásában. A gépi civilizáció és az elvont társadalmi rend ellen lázadni akaró reakció jeligéül választotta a mondást: « Vissza a közösséghez ». Tudnunk kell, hogy ez a kifejezés, ami a francia politikai nyelvben teljesen szokatlan, a német szívekben ugyanazt a hatást váltja ki, mint a miénkben az « egyenlőség és igazság ». Minden olyan megmozdulás, ami Németországban a fennálló társadalom ellen fordul, ugyanazt — a természettel összhangban lévő — érzelmi szolidaritást (közösségvállalást) és valódi egyesülést kívánja valóraváltani. Ebben ugyanazok az ellenségek állják el útjukat: a *Homo oeconomicus* egyénisége, az érdekek ellentéte, a kíméletlen verseny és a törvények, szokások és gazdasági folyamatok által létrehozott embertelen gazdasági rendszer. Mindezek a ködös és bizonytalan törekvések két ellentétpár körül kristályosodtak ki: az egyik a kultúra és a civilizáció ellentéte, a másik a közösségé, illetve a társadalomé. Az ifjúságnak olyasfajta megmozdulásai, mint például a nemzeti szocializmus, a « valódi közösség » megvalósulását hirdetik...

... Kétségtelen, hogy a közösségi ideológiában foglalt ellentmondás nem felelős a politikai eseményekért. Ez az ideológia azonban megfelelő magyarázatot szolgáltat arra a kérdésre, hogy a tömegek dühe miért és hogyan fordult az ún. nem-közösségi gondolkodásmód ellen; miért tekinti a köztársaságot és a szabadelvű gondolkodást a « társadalom » jellegzetes tüneteinek és miért teszi ezeket felelőssé az emberiség minden nyomorúságáért... Egyetlen más példa sem bizonyítja élesebben azt, hogy a francia és a német társadalomtudomány egymáshoz igen közel áll és valójában egymással mégis homlokegyenest ellenkező. Tonnies « társadalma » úgy hasonlít Spencer ipari társadalmához, mint ahogy ő maga hasonlít Durkheim szerves közösségvállalásához. A meghatározások visszhangja és értéke alapvetően különbözik. Az a magától értetődően hozzátartozó bírálat, az a civilizációs látomás, amit az « észszerű társadalom » fogalma magában hordoz, rögtön eltűnik, amint

a szerves közösségvállalás fogalmát vesszük elő; sőt már attól a pillanattól fogva eltűnik, amint modern társadalmunk valóságosan kollektív tevékenységéről kezdünk beszélni. Mert abban a pillanatban, amikor valaki kollektív tevékenységről, organikus közösségvállalásról beszél, elfordítja a szemét attól a társadalmi problémától, amit ez az antinomia födetlenül feltár; mint például az egyének egymás közötti viszonyának tényleges jellege a kollektivitáson belül, az egyes személyek között létrejövő érzelmi és magajószántából való megegyezések teljes eltűnése; amivel együtt eltűnik a magánszerződés, a részvénytársaság és a verseny.

Meggondolandó az is, hogy bár a kultúra és a civilizáció kifejezéseket ismerik Franciaországban, egyikükből sem lett alapvetően fontos fogalom. E két szó története egyébként is még megírásra vár; jelentésük gyakran változott és még ma sincs pontosan meghatározva. Bernheim «Lehrbuch der historischen Methode» című müve a «civilizációt» még erkölcsi értelemben magyarázta (szerinte a civilizáció nem más mint önuralom és az emberek egymás közötti viszonyának szabályozása); a «kultúra» szónak ugyanakkor sokkal tágabb értelmezést adott (a kultúra az ember szándékos beavatkozása a természet életébe; kísérlet annak leigázására). Ma már azonban, legalábbis a történészek és a társadalomtudósok megegyeznek abban, hogy a kultúra szóval a lélek megnyilvánulásait, civilizáció szóval pedig az anyag vagy a technika létesítményeit jelöljék. Ugyanakkor a civilizáció ma úgy áll szemben a kultúrával, mint ahogy a kiöregedett, észszerű rendszerre épült társadalmak állnak szemben a fiatal, organikus társadalmakkal, vagy ahogy a tudomány áll szemben a vallással, vagy a technika a szellem megnyilvánulásaival.

Ezzel a szembeállítással a franciák nem értenek egyet és nem is érthetnek egyet. A racionalista hagyományokon nevelkedett filozófus nem hajlandó a szellemiséget és a pozitív tudományt elválasztani egymástól. A neo-tomista hagyományokon nevelkedett keresztény pedig nem hajlandó lemondani az objektív és parancsoló jelentőségű vallási igazság gondolatáról, amely a tudományos igazsággal egyenértékű, sőt nála magasabb rendű. És végül, sem a francia történész, sem a francia társadalomtudós nem fogadja el a kultúrák fokozatos elöregedésének semáját: a franciák a lelkiismeret és a lét észszerűsítését nem hajlandók a hanyatlás jelének tekinteni. Pedig a németek végeredményben úgy határozzák meg a kultúrát, mint ami *szemben áll* azzal az értelemmel, amely napjainkig mind a tudományban, mind a társadalmi együttélés megszervezésében, sőt még az egyéni lelkiismeret kifejlődésében is döntő szerepet vitt. Alfred Weber korunk példa nélkül álló embertelenségéről beszél, mert — szerinte — korunkban a civilizáció és a kultúrá

egymastol elvalaszthatatlanul uralkodik, az onzó ingereket semmi sem korlatozza és az embereket egyetlen szellemi törekvés sem fegyelmezi vagy lelkesíti. Az ilyenfajta kulturszociologia élesen kifejezi azt az örök romantikus tiltakozást, amivel egyesek a gépi civilizáció és a tiszta tudomány ellen fordulnak. Ez a tiltakozás közösséget vállal azzal a metafizikával vagy ideológiával, amiről nem mondanánk azt, hogy *természeténel fogva* német, de amelyről *bizonyos*, hogy Németországban nagy népszerűségnek örvend.

Másszóval, ez a két kifejezés Németországban kollektiv magatartást fejez ki (hogy a népszerű, kényelmes kifejezéssel éljünk). De a francia visszautasítás is kollektív ideológiákat takar: a Comte-féle elgondolás a kulonbozó ismerettípusok megállíthatatlan és visszavonhatatlan egymásra következéséről, vagy a tudományos igény egy valóságos és a természettudományéhoz hasonló felépítésű filozófia kialakítására, éppen olyan magátólértődő egy pozitivista környezetben (tehát Franciaországban), mint amilyen magátólértődő a mindorökre elválasztott és orokké érvényes ismerettípusok egymástól való megkülönböztetése, vagy a lélek és az értelem ellentétének kihangsúlyozása egy romantikus környezetben (tehát Németországban). A társadalmi tudományok nemzeti sajátságai azoknak a filozófiáknak tulajdoníthatók, amelyek az egyes nemzeteket befolyasolják: ezek a filozófiák határozzák meg a szociológiai vizsgálatok során feltett kérdések sajátosságait és korlátozzák az alkalmazott fogalmak számát. És ami ennél is fontosabb: a történetírás logikailag (és lélektanilag) mindig az elméletek után következik. A múltat mindig egy bizonyos kialakult világfelfogás szempontjából vizsgáljuk. Ez a kialakult felfogás nem elég (vagy legalábbis nem szabadna, hogy elég legyen) arra, hogy a tényeket vagy okozati összefüggéseket önkényesen megváltoztassuk, de mindenesetre megváltoztatja azok jelentőségét a szemünkben.

Egyesek felvethetik, hogy a civilizácio és a kultúra megkülönböztetése csak a metafizikában érvényes, és hogy a pozitív tudomány ezt a megkülönböztetést nem ismeri és nem is kell, hogy ismerje. Szerintük a civilizáció az emberi ismeretek összessége, vagyis egy olyan szellemi és emberi kincs, amelyben «a mind inkább értelmessé váló emberiség osztozik», hogy Mauss szavait idézzük. Az ilyesfajta meghatározás azonban a spiritualista sugallat hatása alatt álló német társadalomtudos szemében a pozitivizmus bélyegét viseli: minden emberi alkotás átszármaztatható (mert minden emberi létesítményt a tudomány mintajára képzelünk el). Így tehát, talán öntudatlanul, a *civilizáció alkotásainak* elterjedésében *a valosagos civilizácio* megvalósulását látjuk.

(Raymond Aron *La Sociologie allemande contemporaine.* Paris, P U F, 1936)

Ezután következik a kísérlet arra, hogy a *fenomenológiai* metafizika módszereit a társadalmi tudományokra is alkalmazzák. Amíg a tudományos módszer lényege a problémák felbontása és több oldalról való megközelítése a könnyebb megoldás érdekében, addig a fenomenológia az intuíció, beleérzés segítségével a problémát egészében igyekszik átfogni, és azt «egyetlen szellemi erőfeszítéssel» kívánja megoldani. Idézzük ezzel kapcsolatban **RAYMOND ARON**-t, aki olyan kiválóan foglalta össze a társadalomtudományi fenomenológia legjelentősebb magatartási formáit.

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FENOMENOLÓGIA

A társadalomtudományi fenomenológia a következő célokat szolgálta:

1. A beleérzés segítségével megtisztítani és kiemelni a tiszta típusokat anélkül, hogy az egyes egyedekből kiinduló általánosításokhoz kellene folyamodni. Ilyen módszerrel határozzák meg a «közösség»-nek, a társadalmi élet lényegének, fogalmát.

2. Közvetlen megközelítés útján felmérni az alapvető érzelmeket. Az engedelmességre való hajlam vagy a csoportok élete «végső tényként» szerepel.

3. Megkülönböztetni a látszólag hasonló magatartások különböző jelentőségeit. A szeretet, haszon vagy félelem diktálta engedelmesség igen gyakran ugyanazokkal a megnyilvánulási formákkal jelentkezik a térben.

4. Egy nem térbeli logika törvényeit hozzáidomítani a közösségi élet spirituális jelenségeihez. A beszélgetést nem nevezhetjük egyszerűen gondolatátadásnak és még kevésbé vélemények kicserélésének. A beszélgetés lényege az a közvetlen kapcsolat, ami két személy között kialakul. A párbeszéd tárgya kevésbé fontos, mint azok a néma, ki nem mondott mondatok, amelyeket az egyének teljes lényükkel intéznek egymáshoz. Vierkandt ezzel a problémával kapcsolatban is a fenomenológiát hívja segítségül, amely — szerinte — lehetővé teszi azt, hogy felmérjük e láthatatlan szellemi kapcsolatok jelentőségét. Vierkandt a saját módszerét szembeállítja a logikával, amely kénytelen megtorpanni, ahogy a személyek és érzékelhető tárgyak határához jut. Ugyanakkor Vierkandt úgy véli, hogy az én-nek minden közösségben elkerülhetetlenül bekövetkező kiterjedése szükségessé teszi a fenomenológiai logika alkalmazását.

5. Egyetlen pillantással megragadni és átfogni az egészet, anélkül hogy alkotó munkánkban az elemekből kellene kiindulnunk. A totalitárius módszer ellenzi az összeállító (vagy összefoglaló) mérlegelést; ez a módszer éppen arra szolgál, hogy a tömegek egyesítését vagy az ob-

jektív szervezeteket egyetlen csapással lehessen megvalósítani. Az ilyen eljárás csak abban az esetben nevezhető fenomenológiainak, ha az egész, amiről szó van, nem bontható részeire...

(Raymond Aron in *Attitudes collectives et Relations humaines.* Paris, P.U.F., 1953)

Max Weber gondolatai, bár lényegükben igen közeli rokonságban állanak a spekulatív társadalomtudománnyal, mégis korunk német szociológiájában a legkiválóbb és egyben legtermékenyebb fejezeteket alkotják.

Max Weber valószínűtlennek ítéli, hogy ismereteinkkel a dolgok lényegéig hatolhatnánk, vagy hogy képesek lennénk felmérni azok belső törvényszerűségeit. A legtöbb, amit elérhetünk: olyan — a tapasztalatok segítségével kialakított — külsőleges ismeret, amely lehetővé teszi, hogy legalább bizonyos mértékig meghatározzuk az okozati összefüggéseket. Weber tehát elutasítja a lényeg fogalmát és vele együtt elveti az olyasfajta lényegekkel kapcsolatos spekulációkat, mint például a « nép szelleme » (Volksgeist), az « állam lényege » vagy az « egyház lényege », bármennyire szereti is a metaszociológia az ilyesfajta játékokat. A lényegekkel kapcsolatos spekulációk, okoskodások, írja Max Weber, előbb-utóbb mindig szubjektív előnyben részesítéshez vezetnek, ami nemcsak hogy hiábavaló erőfeszítés, hanem megakadályozza egy tényleges tudomány kialakulását, mert az ilyen szubjektív előnyben részesítések « lehetetlenné teszik azt, hogy a kérdésekre magyarázatot keressünk ». Sőt mi több, Max Weber különbséget tesz a *tiszta értelemben vett tudomány* és az *emberi magatartás* között. Tiltakozik azoknak a szociológusoknak a vélekedése ellen, akik — Auguste Comte-ból kiindulva — egy, a maga nemében tökéletes társadalomtudományból, gyakorlati jelentőségű társadalmi művészetet próbálnak kialakítani. Az ilyesfajta hiedelem annyit jelent, — írja Weber, — hogy az emberi viselkedés végső problémái esetleg tudományos módszerek alkalmazásával is megoldhatók. Az ilyen elgondolás Weber szemében nemcsak hogy tökéletlen, hanem ezenfelül még az ember méltóságát is veszélyezteti. Az erkölcsi önállóság magasabbrendű, mint a tudomány. Tegyük fel például, hogy a tudomány bebizonyítja: a körülmények lázadásunkat hatástalanítják; ez még nem fosztja meg az egyént önállóságától, mert az egyén « nem köteles minden áron sikerre törekedni ».

Weber ezekből az elvekből az önkéntes elkötelezettség gyakorlati erkölcsi tanulságát vonja le. Miután elvetette a közerkölcs s a magánerkölcs ellentétével kapcsolatos klasszikus felfogást, Weber kijelenti, hogy « az erkölcsi parancsolatok tartalmilag különböznek egymástól aszerint, hogy milyen szerepet töltünk be a családban, a politikai közös-

ségben, foglalkozásunkban, baráti viszonyainkban vagy a szerelemben» Kötelességünk, hogy pillanatnyi helyzetünknek megfelelően, bátran igyekezzünk megoldani a magunk különböző antinomiáit.

Max Weber történetírói munkát is végzett, amikor különböző intézményekről és azok eredetéről értekezett. Módszerének egyes sajátságai érzékelhető befolyást gyakoroltak a társadalomtudománnyal foglalkozó német történészekre. (Így elsősorban Werner Sombartra és Oswald Spenglerre). Ismerjük Weber híres tételét a kálvinizmusnak a kapitalizmus kialakulására gyakorolt hatásáról. Ennek modern formája a protestáns aszkétizmus formáját öltené magára: az a kötelezettség, hogy dolgozzunk, takarékoskodjunk és javadalmainkat termékeny vállalkozásokba fektessük, minthogy tilos azokat fényűzésre vagy gyönyörök megvásárlására fordítani. Werner Sombart ezt a tételt később továbbfejlesztette, de ebben az esetben nem a kálvinizmusnak, hanem a judaizmusnak biztosítva az elsőbbséget. (1)

A legújabb spekulatív társadalomtudományban igen fontos helyet foglal el Bergson munkássága. Igaz, hogy Bergson, mint filozófus, a miénket megelőző korosztályhoz tartozik, mint társadalomtudós azonban a mi korosztályunk tagja. Utolsó műve, a röviddel az 1940-es háború előtt megjelent «Les Deux Sources de la Morale et de la Religion», Bergsonnak egyetlen társadalombölcseleti írása. Így tehát Bergson, mint társadalomtudós, közelebb áll hozzánk, mint például Max Weber.

HENRI BERGSON szemében a legfontosabb állítás: a szabadság.

VÉLEMÉNY A TÁRSADALMI HAJLAMOK FEJLŐDÉSÉRŐL

Nem hiszünk a történelem végzetszerűségében. Nincs olyan akadály, amelyen a megfelelően megfeszített akarat keresztül ne tudna gázolni, amennyiben hajlandó a célnak elég időt szentelni. Ennek következtében nincs kikerülhetetlen történelmi törvényszerűség sem. Ezzel szemben vannak élettani törvényszerűségek; az emberi társadalmak, amelyek egy bizonyos mértékben a természet uralma alatt állanak, ezen a ponton az élettani törvényszerűségek függvényei. Amennyiben a világrend fejlődése bizonyos törvényszerűségek szerint megy végbe, helyesebben bizonyos erőtényezőktől függ, annyiban az egyéni és a szociális ember lélektani fejlődése is bizonyos kapcsolatban kell hogy álljon az élet gyakorlati jelenségeivel. Nemrégiben rámutattunk arra, hogy az életösztön lényege a búzakéve formájában való fejlődés: az életösztön, pusztán fejlődésének következtében, új és új irányzatokat teremt, amelyek egymás között felosztják lendületét. Ehhez hozzáfűztük azt, hogy ebben a törvényszerűségben nincs semmi titokzatos. Ez a törvény egy-

(1) W. Sombart «Les Juifs dans la vie economique». Paris, 1930

szerűen azt a tényt fejezi ki, hogy a hajlam nem más, mint egy határozatlan sokféleség nyomásának eredménye, amely különben csak akkor határozatlan, és csak akkor sokféleség, hogyha történelmi perspektívából tekintünk vissza rá; múltbéli felosztatlanságára vonatkozó különböző — és az esemény bekövetkezése után alkotott — vélemények alakítják ki, azokkal az elemekkel együtt, amelyek valójában fejlődése következtében keletkeztek.

(Henri Bergson. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.* Paris, P.U.F., 1937)

Bergson, e hajlamok későbbi fejlődését elemezve, olyan elméletet állít fel, amely egyes elemeiben a dialektikára, tézisre és antitézisre, más szempontból pedig Tarde logikájára emlékeztet. Bergson nézeteinek eredetisége elsősorban abban a törekvésében mutatkozik, hogy az egymástól eltérő hajlamok fejlődését élesen elválasztja egymástól, aszerint hogy ezek a hajlamok az anyagi világrend, vagy pedig a lélektani és társadalmi világrend részei-e.

Ezek az egymástól eltérő hajlamok minden esetben már kezdettől fogva egyedülálló hajlamok teljes szétválásából származnak. De a lélektan és a társadalom birodalmában *a hajlamok még szétválásuk után is eltűrik egymást ugyanabban az egyénben vagy társadalomban,* még akkor is, ha úgy tűnik, hogy kölcsönösen kizárják egymást.

Bergson a létfontosságú hajlamoknak ezt a jellegzetes kölcsönös jelenlétét a « dichotómia (kettéosztottság) törvényének » nevezi. Elméletének bizonyítására Bergson az élettanban találta az első példát, amikor a « dichotómia törvényét » összehasonlította a sejtek szaporodásának törvényszerűségeivel.

Viszont a lélektani és társadalmi világrendben a különféle hajlamok általában csak *fokozatosan* fejlődhetnek ki. A dialektika az egymástól eltérő hajlamok végső fokon való egyesülését, szintézisét tanítja, de Bergson úgy véli, hogy a fejlődés ebben az esetben az *egymással ellentétes hajlamok ingamozgásra emlékeztető változásaiból* tevődik össze:

A középkorban mindvégig az aszketizmus volt az uralkodó eszménykép. Nem szükséges példákat felhoznunk arra vonatkozólag, hogy ez az eszménykép miféle túlzásokhoz vezetett. Az aszketizmus gyakran dühös őrjöngéssé változott. Egyesek joggal hivatkozhatnának arra, hogy a középkori aszkétizmust csak egy elenyésző kisebbség tette magáévá. De ahogy a miszticizmus, ami néhány kiválasztott személy kiváltsága volt, a vallás révén népszerűvé lett a tömegek körében is, úgy a végsőkig fokozott aszkétizmus, ami kétségtelenül ritka jelenség volt, a kisembert a mindennapi életkörülmények iránt közömbössé tette. Ami

bennunket a leginkább meglep, az a teljes kényelemhiány, amiben a középkori társadalomnak minden tagja osztozott. A gazdagok éppenúgy mint a szegények, olyan dolgokat tartottak feleslegeseknek, amik nélkül mi létezni is alig tudnánk. Történészek rámutattak arra, hogy bár a földesúr jobban élt, mint a jobbágy, azon tulajdonképpen csak annyit kell érteni, hogy többet és jobban evett. Ami az életnek más oldalait illeti, a különbség jelentéktelen volt. Így tehát két egymástól eltérő hajlammal állunk szemben, amelyek egymásután következtek és mindketten a leghevesebben viselkedtek. Mindez arra enged következtetni, hogy a két hajlam két ellentétes szemléletnek felel meg, amelyek egy ugyanazon eredeti hajlamból fakadtak. Ez az eredeti hajlam tehát módot talált arra, hogy önmagából mind minőségben, mind pedig mennyiségben annyi útjat alkosson, amennyit csak tudott, sőt még annál is többet. Ennek során az eredeti hajlam hol az egyik, hol a másik irányba haladt, minden változás alkalmával annyit hozva önmagával, amennyit a másik fejlődési irányban haladva azelőtt magára szedett. Így tehát az ingának minden kilengését haladás, és a haladást az ingának új kilengése követi. Ennek alapján jogos lenne az a feltevés, hogy az életnek szüntelenül növekedő bonyolultsága következtében egy nap vissza kell térnünk az igénytelen, egyszerű élethez. Ez a visszatérés természetesen nem bizonyítható: az emberiség jövőjét nem lehet megjósolni, éppen mert ez a jövő az emberiségtől magától függ. De amennyiben a jövővel kapcsolatban csak lehetőségekről és valószínűségekről beszélhetünk, amelyeket egyébként az alábbiakban meg fogunk vizsgálni, ugyanez nem áll a múlttal kapcsolatban: a két egymással ellentétes fejlődés, amelyről a fentiekben beszéltünk, minden kétséget kizáróan egyetlen eredeti hajlamnak a terméke volt.

(*U.o.*)

Mi több, Bergson rámutat arra, hogy a különböző helyzetek soha nem ismétlődnek meg hiánytalanul, és hogy a problémák minden alkalommal új formában jelentkeznek. *A fejlődés mindig új helyzeteket teremt;* a régi helyzetek vissza nem állíthatók. Így az emberi szellemet nem fenyegeti az elgépiesedés veszélye, és attól sem kell tartanunk, hogy a közélet néhány — mégha oly leleményes — előírás követésére leegyszerűsödik. Az *esetleg bekövetkező fordulatok* száma végtelenül nagyobb, mint ahogy azt a « szigorúan körülhatárolt » teóriák hívei hinni szeretnék.

Az emberek igyekeznek hitüket és meggyőződésüket a maguk joszántából a végsőkig fejleszteni, hogy azok céljait hiánytalanul megvalósíthassák. Az « elmegyek a végsőkig » vágya nemcsak az ember harciasságának és ellenséges érzéseinek tulajdonítható, hanem kíváncsiságának is. Másrészt, az emberiség nemcsak kíváncsi, vagyis nemcsak tu-

dás és birtoklás után sóvárog, hanem éppen olyan mohón keresi az erzelmeket és izgalmakat is. « Az emberiség — írja Bergson — imádja a drámát, ez legfőbb szórakozása ». Ezért Bergson azt javasolja, hogy nevezzék « a kettős őrjöngés (double frénésie) törvényének » a fent leirt két hajlamnak azt az immanens követelését, hogy — amint szétválásuk következtében létrejöttek — a végsőkig fejlesszék őket.

Az éppen uralkodó hajlam, amellett hogy nagy erőfeszítéssel igyekszik a végsőkig elmenni, ugyanakkor ellenállást is ébreszt magával szemben. Ez annak tulajdonítható, hogy az uralkodó hajlam, miközben egyszerre *minden* következményét kifejleszti, ugyanakkor a maga árnyoldalaira és hibáira is éles fényt vet. Ezenfelül az uralkodó hajlam unalmat, csüggedést és megszokást kelt az emberekben. Ennek következtében lassan de biztosan erősödik a vele szemben álló hajlam ereje, növekedik híveinek száma és javul azok minősége. Mert ez a hajlam elnyomottsága idején tartalomban gazdagodott, minőségben megújult és megtisztult. « Az elvek mindig az ellenzékben találhatók »- irja Bergson.

Igy tehát a fejlődést mindig *ingamozgásra emlékeztető változások* és az emberi tapasztalat *fokozatos gazdagodása* jellemzik; az emberi tapasztalatot pedig az ingamozgásszerű változások gazdagítják. Ezáltal az emberiség hozzáidomul önmagához, ismereteihez és környezetéhez. A dichotómia és a kettős őrjöngés törvényeinek felfedezése éppen olyan fontos volt a társadalomtudomány számára, mint amilyen fontos volt az ellentétek segítségével történő gondolattársítás törvényének felfedezése a lélektanban, vagy az indukció felfedezése az elektro-statikában. E két társadalomtudományi törvény elsősorban azért olyan fontos, mert a társadalmi egyensúly egyik legfontosabb tulajdonságára, az ingamozgásszerű változásokra vet fényt.

IV

A TÖRTÉNELEMBÖLCSELET

Ma már valoságos közhely azt emlegetni, hogy a történelemnek mint tudomanynak és ugyanakkor mint filozofiai problémának a jelentősége a XIX. század kezdete óta jelentőségben állandóan növekedett.

Az igazat megvallva, még a fenti megállapítás sem kielégítő Bármilyen fontos is a történelem, mégsem egy a sok tudomány közül, és bármilyen fontos is a történelem bölcseleti problémája, ez a probléma mégsem egy a sok közül. A történelem fokozatosan a szó legszorosabb értelmében vett ember-tudománnyá, a történelem filozófiai problémája pedig a szo legszorosabb értelmében vett filozófiai problémává vált.

Tudjuk, hogy a középkorban és a korai újkorban az ember fogalmát az embernek Istenhez és az örökkévalóság gondolatához való viszonya alapján határozták meg. A XVIII. században Isten helyét a természet gondolata vette át: az ember a természet részesének hitte magát és kötelességének érezte, hogy önmagát tanulmányozza annak a mechanisztikus világfelfogásnak az alapján, amelyet a fizika és a matematika tudományának a sikerei egyeduralkodóvá tettek. A XIX. század kezdete óta Isten és a természet helyét a történelem vette át, mint alapvető fogalom. A történelem nemcsak ismeretünk vagy elmélyedésünk tárgya, hanem egy része önmagunknak, maga a mi lényünk és létezésünk törvénye. A modern gondolkodás akkor kezdődött, amikor az ember felhagyott azzal, hogy önmagát egy felsőrendü lény földi kisugárzásának, vagy a földöntúli természet részecskéjének vélje, és önmagát úgy kezdte látni mint valami történetileg kialakult jelenséget

A historizmus a XVIII. században már ott lappangott Montesquieu és Condorcet írásaiban, és főleg Vico « Scienza Nuova » cimű művében (1725). De abban a mértékben, ahogy a XVIII század egészében véve az ember természetes állapotára veti a súlyt (és ezt a természetes állapotot éppen olyan érinthetetlennek ítéli, mint a természetnek a törvényeit),

ugy a historizmus — es erre Croce mutatott ra — nem más, mint reakcio a felvilágosodás szazadának bolcseletére A történelmi letezés szempontjainak eluralkodasa a filozofia felett Hegellel kezdődott

Émile Bréhier « Histoire de la Philosophie » című művében kitünően elemezte a XVIII szazad eszméivel szembeforduló hegeli filozofia természetét·

« A XIX szazad kezdeten az emberek uj tavlatbol kezdtek latni onmagukat: Hegel « A történelem bolcselete » (« Philosophie der Geschichte ») című művében mindennel ellenszenvesebbnek iteli a Rousseau-féle megkülonboztetest a természetes és a szociális (társadalmi) allapot kozott, mintha bizony meg lehetne határozni az ember kozvetlen es abszolút lényeget, azt a lényeget, amelyhez csak fokozatosan adódtak hozzá a különböző szokások Hegel ramutatott arra, hogy az ember csak akkor határozhato meg, ha elismerjük, hogy léte történelemmel van megterhelve Az emberiseget tehát nem lehet megérteni egy olyan absztrakcio utján, amely őt megfosztja minden élettapasztalattol Az emberiség megértése csak a szerzésnek azon torvenyén keresztul lehetseges, amely az emberiséget azza tette, ami A hegeli gondolkodasnak ez a sajátsága koranak minden filozófusara jellemző: minden ismeret csak kozvetett jellegű, uj ismeret csak akkor johet létre, ha azt a « megvalosulást » vetiti vissza, ami őt létrehozta Ez a hegeli szemlélet a filozófia minden problemajat uj fényben világítja meg; Maine de Biran szerint az « én » tanulmányozása nem egy befejezett valoság tudomásulvétele lesz, hanem annak a cselekedetnek a létrehozatala, ami által az én megvalosul Ezért mondhatjuk nagy általánosságban, hogy a jovőben sem a természetet, sem az embert nem fogják « megvalosulás »-uktol függetlenül tanulmányozni, mind a természet, mind az ember csak azoknak a különböző állapotoknak a segítségével lett tartalmas és valoságos, amelyeken mind az egyik, mind a másik keresztül ment

Hegel az első bolcselő, aki a historizmusnak valoságos értelmet adott Hangsulyozza, hogy az ember nem mas, mint onmaga « megvalosulasa », és hogy az emberi « megvalosulás » korának semmi koze nincs a természet korához « A szerves élet nem történelem », irja Hegel, csak a szellemnek van története, mert a szellem megőrzi a múltat és megtervezi a jovőt Amíg a természet kora puszta onismétles, addig az emberi kor teremtő jellegű, az emberi kor fejlődése folyaman újra meg ujra megtagadja es túlszarnyalja onmagát; a történelem *dialektikus*

Ez az ellentet a biológiai és a történelmi kor kozott kovetkezmenyekben igen gazdag állítás Az ember meghatározása onmaga teremtő « megvalosulása » altal, lehetővé teszi az emberi és természeti tudományok éles elkülonitését egymástol Erre a XVIII század képtelennek bizonyult A szellemtudományok — igy elsősorban a történelem — az

akarat és a végcél uralmának tűnnek szemünkben: a valóságukat nem lehet kívülről megközelíteni. « A természetet magyarázzuk és az embert értjük meg », írta **WILHELM DILTHEY**, az első filozófus, aki erre a döntő fontosságú megkülönböztetésre éles fényt vetett.

TERMÉSZET ÉS TÖRTÉNELEM

Azok az indítóokok, amelyek érdekében a filozófusok megszokták, hogy ezeket a tudományokat (a szellemtudományokat) elválasszák a természettudományoktól és a szellemtudományból önálló egészet alkossanak, annak a tudatnak a mélyéből születtek, amelyet az ember önmagáról alkot, és ezenkívül abból az érzésből, hogy ez az öntudat mindent átfogó. Az ember, mielőtt még elöntené az a vágy, hogy a szellemiség eredetét kutassa, már az öntudatban is megtalálja azt az érzést, hogy akarata határtalan, hogy tetteiért felelős, hogy minden kérdést meg tud fontolni, hogy mindennek ellent tud állni attól a pillanattól fogva, hogy önmagát elsáncolta személyiségének bástyái mögött, és hogy ezek a fent leírt tulajdonságok a természet minden más jelenségétől megkülönböztetik. Hogy Spinoza szavaival éljünk, az ember felfedezi önmagáról, hogy ő *imperium in imperio*, önálló birodalom a természet birodalmában. És mivel számára csak az létezik, amit tudata mint tényt vesz tudomásul, azért minden érték, az életnek minden célja abba a szellemi világba van bezárva, ami az emberben önállóan működik, és ezért az ember cselekedeteinek nincs más célja, mint valami újat teremteni a szellemi tények világrendjében. Így rajzolódik ki a választóvonal a természet és a történelem világa között, és így tűnik fel az utóbbin belül villámsugár gyanánt, itt is ott is a szabadság fénye. A történelem uralmának korában az akarat cselekedetei — szemben azokkal a változásokkal, amelyek a természetben uralkodó gépies rend folyományaképpen következnek be, és amelyek jövő következményeiket is magukban foglalják — az akarat cselekedetei, hála azoknak az áldozatoknak és annak az erőfeszítésnek, amelynek fontossága tapasztalati tényként mindig az egyén birtokában marad, végülis valami újat hoznak létre és mind az egyénnek, mind pedig az egész emberiségnek a fejlődéséhez vezetnek. Tudatunk szempontjából az akarat cselekedeteinek jelentősége messze túlszárnyalja a természeti tények gépies és hiábavaló önismétléseit, azokat az önismétléseket, amelyeket egyesek a történelmi haladás ideáljának tartanak és amelyekre, mint vaalmi bálványokra, ömlengő lelkesedéssel tekintenek az intellektuális fejlődés imádói.

(Wilhelm Dilthey. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Berlin, Teubner, 1922.)

A történelmi tényt tehát *emberi jelentése* teszi felismerhetővé. A történelmi tény vagy esemény sikerünknek vagy bukásunknak, tehát akaratunk kifejezésének egy pillanata. A múlt eseményeinek megállapítása (vagyis annak a pontos meghatározása, hogy mi történt) kevésbé érdekel minket, mint a tények elemzése és azok szembeállítása azzal a törekvéssel, ami a tényt létrehozta. Ennek következtében elkerülhetetlenül felmerül a történelem értelmének a kérdése, mert egyszerűen elkerülhetetlen az, hogy az ember ne elemezze cselekedeteinek értelmét.

Ezért a történelembölcselet első tétova lépései időben egybeesnek azzal a korral, amikor az ember először fogta fel a historizmus létezését. Vico, aki fejlett történeti érzékről tett tanúságot, megpróbálta a történelmet rendszerezni és ezért kidolgozta a minduntalanul megismétlődő hármas korszak (isteni, történelmi, emberi) elméletét. De a történelembölcselet kifejlődéséhez a hegeli filozófia adta meg a döntő hozzájárulást. Hegel, — írta róla később Engels, — az első gondolkodó, aki a történelemben « nem oktalan erőszakosságok zűrzavarát... hanem az emberiség fejlődését látja. » Mert Hegel, aki úgy véli, hogy az emberiség négy történelmi korszakon (keleti, görög, római, germán, amelyben a germán korszak a végső célbaérést jelenti) ment át, az emberiség fejlődéséről magállapítja, hogy az nem más, mint annak a fokozatos megvalósítása, aminek történnie kell; vagyis az emberi fejlődés gondolatának, *ideájának* megvalósítása. Mivel a tényleges és az észszerű egy és ugyanazon dolog, a történelem maga is örökké észszerű. A történelembölcselet gyakorlati jogossága önmagától beigazolódik, mivel a világ történelmének észszerűsége nyilvánvaló: « A filozófia egyetlen gyakorlati hozzájárulása az az egyszerű és észszerű megállapítás, hogy a világot az értelem kormányozza és hogy ennek következtében a világ történelme is észszerű. » (« Történetbölcseleti előadások. ») Így tehát Hegel írásaiban is találkozunk a haladás törvényének gondolatával (ez a történelmi események kulcsa), ami a XIX. század majdnem minden nagy gondolkodóját rabul ejtette, és ami a XVIII. században a felvilágosodás filozófiájából született.

Vajon az elmúlt századok vesszőparipája, a történelmi optimizmus jelen van-e a XX. század emberének gondolatvilágában? A válasz: igen — mégpedig a marxista gondolat követítésével, amely ha ideológiai szempontból a XIX. századhoz tartozik is, politikailag a mi századunkra nyomja rá a bélyegét.

A marxizmus egy olyan kérlelhetetlen történelembölcselet, amelyben nagy vonalakban megtaláljuk a hegeli gondolat lényegét. A történelmi észszerűség itt a gazdasági körülmények fejlődésében testesül meg, amely körülmények — a marxisták szerint — egy dialektikus fejlődéssorozatot indítanak meg (az osztályharc nem más mint az « úr és a

rabszolga» ellentéte a hegeli dialektikában). Fejlődésről fejlődésre haladva (a burzsoá társadalom kialakulása fejlődésnek számít a feudális társadalomhoz viszonyítva) ez a folyamat végülis a proletárforradalom által lehetségessé vált osztálynélküli társadalom megvalosulásában végződik.

Ezt a filozófiát a legtisztább és leghatározottabb formában az 1848-ban megjelent «A Kommunista Párt Kiáltványa» fejezte ki. De ugyanezeket a gondolatokat megtaláljuk Leninnek azokban az írásaiban is, amelyekben rámutat arra, hogy az örökké elnyomott proletariátus az ókori társadalomtól a feudális társadalomig és a feudális társadalomtól a kapitalista társadalomig egy pillanatra sem szűnt meg lépésről lépésre közelebb jutni a végső felszabadulás órájához, amely — győzelme utan meg fogja hozni az elnyomo államhatalom teljes eltűnését.

Amíg Trockij, az orosz forradalom történetíroja, a marxista irányvonalaknak bizonyos hajlékonyságot kölcsönzött, addig **JEAN JAURÈS**, a francia forradalom történetírója, a marxista elmélethez más elvek alapján készült magyarázatokat is kapcsol. Az alábbiakban azért idézzük Jaurèsnek ma már klasszikus értékű sorait, mert azok mély világnézeti hatást gyakoroltak a francia szocialista mozgalomra.

MARX, MICHELET, PLUTARCHOS...

Semmi kétség, hogy még a legmesszebb eső és az ember világától legidegenebb csillagok fénye is csak olyan álmokat ébreszt a költő képzeletében, amelyek a költő korának szellemi érzékenységével és a kor társadalmi életének belső valójával összhangban állnak; ugyanúgy, mint ahogy a holdsugár a földről nem látható páraréteg segítségével alkotja azt a könnyű ködöt, amely a pusztaság felett lebeg. Ennek következtében mondhatjuk, hogy még az oly messze lévő és közömbös csillagok villogását is a földön érvényben lévő társadalmi rendszer és a társadalmi rendszert meghatározó gazdasági erők irányítják és birtokolják. Goethe, midőn egy nap egy textilüzemben járt, hirtelen utálattal telt el a ruhák iránt, amelyeknek a készítése ilyen hatalmas ipari berendezést igényel. És mégis, ha nem következett volna be a német burzsoáziának ez az első ipari forradalma, akkor a régi álmos és megosztott német társadalom nem méltányolta és nem értette volna azt a nagyszerű nyugtalanságot, ami Faust lelkét valósággal kiszakította kebléből.

De bármilyen szoros legyen is a kapcsolat a legmerészebb vagy legszövevényesebb álmaiba merült emberi lélek és az éppen uralkodó társadalmi vagy gazdasági rend között, az emberi lélek mégis képes arra, hogy az emberi közösséget maga mögött hagyva, a végtelen világmin-

denségbe szárnyaljon. A világmindenséggel való találkozás pedig az emberi lélekben titokzatos és mély húrokat pendít meg, az örökké mozgó élet húrjait, amely az emberi társadalmakat messze megelőzte és azokat sokáig túl fogja élni. Ezért, amennyire hiú és hamis ábránd lenne tagadni azt, hogy a gondolat és az álmodozás a gazdasági rendnek és bizonyos termelési módszereknek a függvénye, ugyanúgy gyermekes és esetlen ötlet lenne az emberi szellem szárnyalását egyszerűen és egyedül a gazdasági rendszerek fejlődésével magyarázni. Az emberi szellem igen gyakran éppen a társadalmi rendszerre támaszkodva probálja társadalmi kötöttségét leküzdeni és maga mögött hagyni: az emberi szellemet és a társadalmi erőket szoros kapcsolatok fűzik egymáshoz, de gyakran egymás ellen is küzdenek. Az egyház fennhatóságától többé-kevésbé megszabadult nemzetek és modern királyságok rendszere tette lehetővé Kepler és Galilei szabad tudományos gondolkodásának kifejlődését; de a szellem, hogyha egyszer az igazságot felderítette, többé nem függ sem fejedelemtől, sem társadalomtól, sem az emberiségtől. Az igazság, a maga sajátos rendszerével és eszmetársításával, hogy így mondjam, a szellem közvetlen környezetévé válik. Igaz, hogy Kepler és Galilei, mikor megfigyeléseiket és csillagászati munkáikat megkezdték, a modern állam alapvető intézményeire támaszkodtak, de amint egyszer megtették megfigyeléseiket és megírták műveiket, többé nem függtek az államtól, hanem kizárólag önmaguknak és a világmindenségnek voltak alárendelve. A társadalom, amelyet támpontnak használtak és amelyből kezdeti lendületüket merítették, szélesre tárta kapuit és felszabadult szellemük többé nem ismert más törvényeket, mint amelyek a csillagos eget kormányozzák.

A félig gépesített gazdasági és társadalmi rend fejlődéséről beszélve boldogan hivatkozunk majd a szabad szellem fenkölt helyzetére és dícsérni fogjuk azt, aki a világmindenség segítségével megszabadult földi béklyóitól. Ezt még a legkérlelhetetlenebb marxista teoretikusok sem hányhatják a szemünkre. Marx egyik legcsodálatraméltóbb irásában kifejtette, hogy az emberi társadalmak sorsát mostanáig egyedül a végzet, vagyis a különböző gazdasági rendszerek vak mozgása irányította; a különböző intézmények és elgondolások nem a szabad ember öntudatos elhatározásából születtek, hanem egyszerűen az öntudatlan társadalmi életnek az emberi agyra való kisugárzását jelentették. Történelem-előtti korban élünk, írja Marx. Az ember történelme valójában csak akkor veszi majd kezdetét, amikor az öntudatlan erők zsarnokságától megszabadult ember a maga akaratából, öntudatosan fogja irányítani a termelési folyamatokat. Amikor ez bekövetkezik, akkor az a gazdasági rendszer, amit az ember maga hozott létre és maga irányít, többé nem tudja az embert igájában tartani, és az emberiség végre szabadon és za-

vartalanul elmélkedhet a világmindenség problémáin. Marx tehát homályosan előrelátja a teljes szellemi szabadság korának bekövetkezését, amelyben a gazdasági rabszolgaság többé nem torzítja el az emberi elmét és ennek következtében az emberi elme sem torzítja el a világot. Ugyanakkor azonban Marx egy pillanatra sem állítja azt, hogy a befolyásolt tudatú kor árnyékvilágában ne lennének olyan fenkölt szellemek, akik képesek a szabadság régióiba emelkedni. Általuk készül és általuk nyilatkozik meg az emberiség beteljesülése. Kötelességünk, hogy a szellemi életnek ezeket az első megnyilvánulásait összegyűjtsük és felsoroljuk: általuk megérezhetünk valamit abból, hogy milyen fenkölt, lángoló és szabad lesz a kommunista emberiség élete, amely — a szolgaságot teljesen levetkezve — tudománya, tettei és álmai segítségével meg fogja hódítani a világmindenséget. E kiváló elmék szárnyalása olyan, mint az első fuvallat, amely az emberiség erdejében ma még csak néhány levelet rezdít meg, de máris jelzi a szélvihar és egy új évszak közeledtét.

Ezért vizsgáljuk mi, Marx nyomán, materialista alapon és ugyanakkor, Michelet nyomán, misztikusan a történelmet.

És ezért adunk a nagy emberi jelenségeknek gazdasági értelmezést, ugyanakkor nem hanyagolva el a történelem erkölcsi tanulságait sem...

A társadalmi forradalom nemcsak történelmi szükségszerűségből, hanem az emberek erőfeszítéséből és öntudatos akaratuk eredményéből fog megszületni. A történelem soha nem fog lemondani a bátor és nemeslelkű egyének közreműködéséről. A holnap kommunista társadalmának erkölcsi színvonalát a harcos munkásosztály egyéni felelősséget vállaló tagjainak erkölcsi nemessége határozza meg. Ha mi követendő példaként soroljuk fel azoknak a bátor harcosoknak a tetteit, akik az elmúlt században az eszméért harcoltak és a halálfélelmet nem ismerték, akkor a forradalom ügyét visszük előre. Mi nem mosolygunk, ha a nagy francia forradalomnak azokról a harcosairól olvasunk, akik Plutarchosz « Életrajzait » tanulmányozták. Igaz, hogy az olvasmányok keltette nemes belső fellángolások vajmi keveset változtattak az események menetén, de ahhoz hozzájárultak, hogy a forradalmárok bátran nézzenek szembe a viharral és hogy ne mutassanak rettegéstől eltorzult képet, amikor az istenítélet villámai csattogtak körülöttük. Azt pedig senki nem vetheti a szemükre, hogy szabadságvágyuk vagy harcos bátorságuk dicsőségvágyukból táplálkozott.

Ezért, ebben a szocialista történelmi műben, amelyben a burzsoá forradalomtól a proletár forradalmat előkészítő korszakig kívánjuk elmondani az események menetét, semmit sem fogunk elhanyagolni abból, ami az emberi életet alkotja. Megpróbáljuk megérteni és érthetővé tenni a társadalmak életét kormányzó alapvető gazdasági fejlődést és ugyanakkor beszélni fogunk a tiszta igazság megismerésére törő szellem heves

vágyódásáról és a szenvedést, zsarnokságot és halált egyaránt megvető egyéni öntudat nemes rajongásától is. A proletariátus azzal, hogy a gazdasági folyamatokat a végsőkig fejleszti, felszabadítja önmagát, és az emberiség alkotóelemévé válik. Ezért fontos, hogy a proletariátus megértse, milyen lényeges mind a gazdasági folyamat, mind az emberi nagyság a történelemben. Lehet, hogy olvasóink gyanakodva fogadják, ha egyszerre három egymással homlokegyenest ellentétes személyiségre hivatkozunk, de mi mégis Marx, Michelet és Plutarchosz sugallatának hatása alatt kívánjuk megírni ezt a szerény történelmi művet.

(Jean Léon Jaurès. *Histoire socialiste de la révolution française.* Ed. rev. Paris, Librairie de l'Humanité, 1922.)

Trockij gyakran helyesbíti Lenin írásait és Jaurès nem egyszer szembefordul vele, de a marxista filozófia, legyen az kommunista vagy szocialista, sohasem kételkedik abban, hogy a történelem egyetlen célja az emberi haladás megvalósítása.

Világos, hogy egy olyan században, mint a miénk, amelyben annyi okunk van a kételkedésre, az ilyenfajta filozófiának nem sok reménye lehet arra, hogy mindenkit megnyerjen magának. A marxista filozófia messiánizmusa és optimizmusa a XVIII. és XIX. századból ered, amikor az emberiség még bízott önmagában. A XX. század, bukásainak és csalódásainak súlya alatt nyögve, új szemszögből tekint a világra.

Vannak, akik a haladás gondolatát tisztán filozófiai meggondolásból, a priori elutasítják. Ezek a hagyományokhoz ragaszkodó gondolkodók elismerik a tudományos és technikai fejlődés létezését, de azt állítják, hogy a politikai és társadalmi fejlődés nemcsak hogy nem jelent haladást, hanem a társadalom természetes rendjét felborítja és magát a társadalmat romlásba dönti.

A keresztény vallás egyébként sem fogadhat el egy olyan meggyőződést, amely a földi menyország megvalósulását ígéri és ezzel a vallásos reménykedést értelmetlenné teszi. **NICOLAS BERDJAJEV**, « Le Sens de l'Histoire » című művében megpróbálja bebizonyítani, hogy a haladás mítosza egyszerű kísérlet az isteni ígéret elvilágiasítására. Valójában az idők beteljesedése csak egy időn túli világban következhet be. Az a haladás, amely a jövő kedvéért teljesen feláldozza a múltat, hamis istenség; a humanista történelemírás pedig bukásra ítélt kísérlet. Legújabban R. P. Daniélou. « Essai sur le Mystère de l'Histoire » című művében a fentiekhez hasonló tételeket állított fel. Ezért mondhatjuk, hogy Berdjajevnek alább közölt sorai a mai keresztény gondolkodást is híven tükrözik:

Volt-e ennek a felfogásnak (a haladás elméletének) valami tárgyi alapja? Van-e okunk arra, hogy magunk is így vélekedjünk? És amennyiben elfogadjuk, akkor megérdemli-e, hogy erkölcsileg alávessük magunkat neki és lelkesedéssel csatlakozzunk hívei táborához? Boldogíthat-e minket az a reménység, amit a haladás gondolatának apostolai hirdetnek? Nem, odaadásunkat semmi sem igazolná, hacsak az nem, hogy ez a filozófiai felfogás, anélkül, hogy hívei sejtenék, maga is vallásos színezetű. Tény, hogy magában foglalja azt a reménységet, hogy a történelem tragédiája egy napon végetér. Ezért a haladás gondolatának XIX. századbeli pozitivista teoretikusai, akik elméletükből minden olyat ki akartak irtani, ami annak vallásos jelleget kölcsönzött, megpróbálták ezt a gondolatot elhallgatni. De ha ezt a vallásos jelleget elfojtjuk, akkor mi marad a haladás elméletében, ami megérdemelné részünkről az erkölcsi hozzájárulást? A pozitivista elmélet azt bizonygatja, hogy az emberi történelem egymásra következő nemzedékek sorozatából áll, és hogy minden egyes nemzedék egy lépéssel közelebb jut az ismeretlen csúcsponthoz, vagyis egy olyan célhoz, aminek lényegét egyetlen élő ember sem ismeri. Szerintük az emberiség szüntelenül magasabbra és magasabbra hág és az új fejlődési fokhoz viszonyítva az összes előző fokok csak ideiglenes és átmeneti jellegűek voltak, minden előző nemzedék pedig csak eszköz volt a végső cél megközelítésére. A végső cél tehát a tökéletesség, hatalom és boldogság állapotának a megvalósítása, vagyis egy olyan tökéletességi állapot létrehozása, amelynek előnyeiből csak a jövendő emberisége részesedhet, de amelyből én, a végső győzelem nemzedékét megelőző egyik nemzedék tagja, semmi hasznot sem látok. Ilyen meggondolások alapján a haladás elmélete nem érdemli meg lelki hozzájárulásunkat. Ez az elmélet mind erkölcsi, mind vallási szempontból elfogadhatatlan, mert úgy ahogy van lehetetlenné teszi azt, hogy minden ember minden korban megpróbáljon megszabadulni az élet szenvedéseitől és megkísérelje megoldani az élet tragikus ellentmondásait és ellentéteit. Ez az elmélet tudatosan halált és iszonyatos, határtalan tömegsírt igér a szenvedő és tökéletlen nemzedékeknek. Ugyanakkor ígéri, hogy a történelmi fejlődés csúcspontján, az összes azelőtt élt nemzedékek csonthegyének tetején, egy boldog nemzedék majd új birodalmat alapít, hogy ott a legnagyobb bőségben, boldogságban és végső tökéletességben éljen. Mindazok, akik e végső boldogság állapotának bekövetkezése előtt éltek, egyszerű eszközökül szolgáltak a boldogságban megdicsőült lét megvalósítására, vagyis annak a választott nemzetnek az eljövetelére, amelyről ma csak annyit tudunk, hogy a mi számunkra ismeretlen és idegen jövőben fog a világra jönni.

A haladás vallása az egyes emberi korszakokat nem önmagukért való céloknak tekinti, hanem azokkal úgy bánik, mintha egyszerű eszközök lennének a jövő építésére.

Ez a döntő ellentmondás a haladás gondolatát számunkra elfogadhatatlanná és megengedhetetlenné teszi. Egy ilyen felfogás csak a halál és nem a feltámadás vallásának az alapját képezheti, mert az élőknek egy szóval sem ígér örök életet. Nekünk semmi okunk sincs arra, hogy minden előnyt és kedvezményt annak a nemzedéknek engedjünk át, amely majd egy napon megjelenik a történelem hegyesucsán. Semmi ok sincs arra, hogy ez a nemzedék azoknak az áldozata árán részesüljön a szerencsében és boldogságban, akik ezt a megdicsőült nemzedéket időben megelőzték és akik életüket a nagy cél érdekében szenvedésben, fájdalomban és tökéletlenségben tengették. Tudatunk az ilyen tényeket nem fogadhatja el. A haladás vallása, amely a boldogságban megdicsőült jövő nemzedéknek valóságos megistenülését hirdeti, és amely hisz abban, hogy egyedül ez az eljövendő nemzedék hivatott a szent lakomára, a jelen és a múlt nemzedékeivel könyörtelenül bánik. A haladás vallása a jövővel kapcsolatban határtalanul optimista, a jelennel és a múlttal kapcsolatban viszont korlátlanul pesszimista. Ennek következtében éles ellentétben áll a keresztény vallásnak azzal az ígéretével, hogy minden halott, minden szülő, minden ős egyszer fel fog támadni. Mert a keresztény vallás arra a reménységre épül, hogy a történelem egyszer végetér, hogy ez a vég majd felold minden tragédiát és ellentmondást, hogy ebben a feloldódásban a múlt és a jövő minden nemzedéke résztvesz és hogy a feltámadás mindazokra kiterjed, akik valaha éltek, mert mindenki, aki élt, örök életre hivatott.

A haladás filozófiájának teoretikusai — úgy, ahogy elméletüket a XIX. században megfogalmazták — azt hirdetik, hogy a jövendő kor boldog kiválasztottai őseik sírján fogják elkölteni a szent lakomát. Ez a vérszopó szerep, amit a teoretikusok az utolsó nemzedének szánnak, bennünk nem igen kelthet túláradó lelkesedést, vagy ha igen, akkor lelkesedésünk nem lehet meggondolásoktól mentes...

... Ha a történelmi folyamatot egészében vizsgáljuk, akkor rögtön a szemünkbe ötlik ennek a legnagyobb gyengéje: az, hogy ez a folyamat képtelen volt megvalósítani a Mennyek Országát, sőt még arra sem volt képes, hogy annak megvalósulását közelebbhozza. Ha a történelem egyes korszakait és azok különleges problémáit egyenként vesszük vizsgálat alá, azt tapasztaljuk, hogy minden egyes kor ugyanazzal a belső tehetetlenséggel volt megverve, ami lehetetlenné tette azt, hogy megoldja a maga problémáit. Mondhatjuk, hogy a modern humanista történelem tökéletesen megbukott, hogy a renaissance csődötmondott és hogy mindaz, amit létrehozott, nem állt összhangban azzal, amit meg kívánt va-

lósítani. Röviden, a renaissance-ot nem lehetett megvalósítani a keresztény világon belül, mert a kereszténység e kísérlet hatására valósággal meghasonlott önmagával. A keresztény vallás, belső tartalmánál fogva, nem ölthet magára antik köntöst. A reformációt ugyanilyen bukás sujtotta: ez t.i. nemcsak hogy nem valósította meg a maga elé tűzött nagy célt, a vallásszabadság biztosítását, hanem a vallást romokba döntötte. A francia forradalom sem volt szerencsésebb: szabadság, egyenlőség s testvériség helyett a XIX. század burzsoá társadalmát hozta létre, amely új egyenlőtlenséget és az emberek között új gyűlölködést teremtett. Azok az ellentmondások, amiket ez a kor gondosan eltitkolt, még ugyanabban a században éreztették a hatásukat és ennek az ideológiának minden gyengeségét elárulták. Teljes bizonyossággal megjósolhatjuk azt is, hogy a mi korszakunk legjelentősebb elméletei is bukásra vannak ítélve; így például a szocializmus, amelyet oly sokan próbálnak megvalósítani és amely a most kezdődő történelmi korszakban oly fontos szerepet játszik, minden bizonnyal egészen más eredményekre fog vezetni, mint amit ma tőle várnak. A szocializmus az emberi életnek eddig ismeretlen ellentmondásait veti majd felszínre, amelyek lehetetlenné teszik azt, hogy ez a mozgalom megoldja a feladatait. Lehet, hogy sikerül majd javítani a dolgozók anyagi helyzetén, de a szocializmus teljes programját sohasem fogják megvalósítani. Az anarchizmus, a szocializmusnak ez a versenytársa és ellenfele, szintén bukásra van ítélve: sohasem lesz képes azt a határtalan és féktelen szabadságot megvalósítani, amiről hívei szüntelenül szónokolnak, sőt az eddiginél is súlyosabb szolgasághoz fog vezetni. Az igazság az, hogy a történelem során eddig egyetlen forradalom sem sikerült, mert bármennyire fontos esemény volt is egy-egy forradalom, amit a belső szükségszerűség robbantott ki, és bármennyire is a korábbi események végső kiteljesedését és a jövő eseményeinek a kiindulópontját jelentette, végső fokon egyik sem oldotta meg feladatat és nem kétséges, hogy erre a jövő egyetlen forradalma sem lesz képes.

(Nikolaj Alekszandrovics Berdjajev. *Szmiszl isztorii.* Berlin, Obelisk, 1923.)

A haladás modern mítosza ellen lázadó gondolkodók listájából nem szabad kifelejtenünk Charles Péguy nevét, aki kortársaira nagy hatást gyakorolt. Péguy-ben nem a hagyományok embere vagy a keresztény szólal meg, hanem az ember, aki állítólag szükségszerű történelmi fejlemények kedvéért nem hajlandó lemondani szabad akaratáról és akarata gyakorlásának a kockázatairól. Péguy nemcsak a forradalmi szocialista elméleteknek determinista történetbölcseletét bírálja, (« A szo-

cialisták azt akarják velünk elhitetni, hogy mindez könnyű dolog, tudtunkon kívül már félig-meddig be is van fejezve és minden a legsímábban fog végbemenni...») hanem elveti a haladás demokratikus teoretikusainak azt az állítását is, hogy hála a múltnak, a jövő *a kezünkben van*. Ez, szerinte, semmiben sem különbözik a kapitalista szellemtől és annak a tőke felhalmozásáról szóló elméletétől:

«... A tudásnak, a megtanultnak, a tudománynak, a tapasztalatnak es a tájékozottságnak a fokozatos megtakarítása, hogy így mondjam, alkalomról-alkalomra való összegyűjtése és fokról-fokra való felhalmozása, íme, ebből áll a haladás gondolata és elmélete...»

A huszadik század embere valójában nem is annyira különböző filozófiai meggondolások, mint inkább a történelem tanulsága alapján kénytelen új elméleteket kidolgozni. Századunk a haladás gondolatával szembeállította a hanyatlás, a végzetszerűség, az örök visszatérés filozófiáit.

Ez uj elméletek keletkezésének okait nem nehéz megtalálnunk. A huszadik század nem hozta meg a remélt békességet; ugyanakkor kiderült, hogy a társadalmi fejlődés nem hoz automatikusan magával fokozatos szabadságot. Nietzsche megjósolta, hogy a huszadik század «a háboruk klasszikus kora» lesz. Élie Halévy századunkat a «zsarnokságok korának» nevezi. A huszadik század pesszimista filozófiáit azonban **OSWALD SPENGLER** bölcselete fejezi ki a legtisztább formában.

Spengler nagy műve, az «Untergang des Abendlandes» («A Nyugat hanyatlása») az első világháború végén jelent meg. A könyv címe jellemző a szerző filozófiájára. Spengler szerint, ugyanaz az Európa, ami nagy nekilendülésében megteremtette a haladás mítoszát, most elsőnek utasítja vissza a saját elméletét. A huszadik századot Európa kifulladása és új birodalmak kialakulása jellemzi. Európa önmaga hanyatlásának fényénél tanulmányozza azt a történelmet, aminek kibontakozását valaha a maga reménykedésének fényénél képzelte el. Az igazság az, hogy a marxista gondolat ma az olyan emelkedő nagy nemzetek filozófiájában testesül meg, mint Oroszország és Kína, azt a liberális optimizmust pedig, amit Európa valaha nagy nekilendülésének idején fogalmazott meg, ma az Egyesült Államok fejleszti tovább.

Spengler az átélt és tapasztalt hanyatlás érzéséből kiindulva alkotta meg a *ciklikus történelemről* szóló filozófiai elképzelését. Szerinte a társadalmak szerves lények, amelyek minden más élőlényhez hasonlóan az életgörbe törvényeinek vannak alávetve: a társadalmak megszületnek, megérnek és elpusztulnak, és ezen a folyamaton az emberi akarat semmit sem változtathat. Az analógia, az összehasonlító módszer alkalmazásával rámutathatunk a különböző fejlődések hasonlóságára és felfedhetjük azokat az élettani fogalmakat (születés, megérés, halál),

amelyek a történelmi logika titkait megnyitják előttünk. Az alábbiakban Spengler hatalmas művéből idézünk néhány fejezetet:

A CIVILIZÁCIÓK ÉLETE

Munkánkban elsőnek próbálkozunk meg azzal, hogy előre meghatározzuk a történelem folyását. Feladatunk, hogy egy kultúrának, mégpedig annak, amely ma planétánkon egyedül nevezhető majdnem kiteljesedettnek, vagyis a nyugat-európai-amerikai kultúrának még be nem következett fejlődési szakaszait nyomon kövessük.

Nem kétséges, hogy a mai napig senki sem gondolt egy ilyen hatalmas jelentőségű feladat megoldásának a lehetőségére, vagy ha igen, akkor vagy nem ismerte fel a megoldáshoz szükséges módszereket, vagy pedig képtelen volt ezeket a módszereket kellőképpen alkalmazni.

Létezik-e történelmi logika? A sok különálló és kiszámíthatatlan eseményen túl van-e az emberiség történelmének — hogy így mondjuk — metafizikai szerkezete, amely lényegében független a messziről látható, népszerű, felületes szellem-politikai jelenségektől? Mi az, ami ezeket a másodrendű valóságokat, a felületi jelenségeket előidézi? Vajon a világtörténelem nagy eseményei nem olyan formában jelentkeznek-e, hogy abból az értő szem minden alkalommal levonhatja a szükséges következtetéseket? És ha igen, akkor hol van a következtetések határa? Mivel az emberi történelem nem más, mint hatalmas életfolyamatok összessége, amiket a nyelvhasználat, a gondolat vagy a cselekedet, önkénytelenül, mint valami egyént vagy ént, «antik világ», «kínai kultúra», «modern civilizáció» néven magasabbrendű egyénekként kezel, vajon lehetséges-e még a mi életünkben megtalálni azokat a lépcsőfokokat, amelyeken az emberiségnek a jövőben fel kell kapaszkodnia anélkül, hogy közülük egyet is kihagyhatna, vagy a sorrendet megváltoztathatná? Vajon az olyan alapvető és minden szerves lényre jellemző fogalmak, mint születés, halál, ifjúság, vénség, élettartam, a történelemben is olyan súlyos jelentőségűek, mint a biológiai életben, csak éppen még senki sem állapította meg a törvényeiket? Röviden, vajon mindaz, ami a történelemmel kapcsolatos, nem általános, élettani ősformákat fejez-e ki?

A nyugati világ hanyatlása, ami elsősorban helyi vonatkozású és időben korlátozott jelenség ugyanúgy, mint az a hasonló jelenségeket mutató hanyatlás, amin az antik világ ment keresztül, — amint látni fogjuk — filozófiai téma is, amely — ha jelentőségét teljes súlyában felismerjük — a lét minden nagy kérdését magában foglalja.

Ha meg akarjuk állapítani, hogy a nyugati kultúra milyen körül-

mények kozott fogja végzetét betölteni, akkor először meg kell vizsgálnunk azt, hogy mi a kultura, milyen kapcsolatban áll a látható történelemmel, az élettel, a lélekkel, a természettel és a szellemmel; meg kell vizsgálnunk, hogy a kultura milyen formában mutatkozik meg és végül, hogy ezek a formák — mint például népek, nyelvek és korok, csaták és gondolatok, államok és istenségek, művészetek és műalkotások, tudományok, jogok, gazdasági formák és világnézetek, nagy emberek es fontos események — mennyiben jelképes jelentésűek és vajon jelképekként kezelendők-e.

Az élettelen testek felismerésére a matematika törvényei szolgáltatnak modot. Az élő testek felismerését az analógia teszi lehetővé. Ennek segítségével megkülönböztethetjük egymástól a világ polárosságát és időszakosságát.

Régtől fogva akadnak olyanok, akik tisztában vannak azzal, hogy a világtörténelem megjelenési formái nem végtelenul sokfélék és hogy a korok, korszakok, helyzetek és személyek típusai ismételten visszatérnek. Napoleon történelmi szerepét gyakorlatilag senki sem tanulmányozta anélkul, hogy időnként egy-egy pillantást ne vetett volna Caesar és Nagy Sándor életére; látni fogjuk, hogy a két összehasonlítás közül az első alaktani szempontból elfogadhatatlan, a második azonban teljesen helytálló. Napoleon maga felismerte, hogy helyzete erősen hasonlít Nagy Sándoréhoz. A Konvent, Angliára gondolva, Karthágorol szónokolt és a jakobinusok önmagukat rómaiaknak nevezték. A történészek tobb-kevesebb joggal Firenzét Athénhez, Buddhát Krisztushoz, az őskereszténységet a modern szocializmushoz, Caesar korának római nagytőkéseit a yankeekhez hasonlították. Petrarca, az első szenvedélyes régész — a régészet maga annak az érzésnek a kifejezése, hogy a történelem megismétli önmagát — önmagáról beszélve Cicerora gondolt; nemrégiben pedig Cecil Rhodes, az angol Dél-Afrika megalapitoja — aki a római csaszárok antik életrajzait a maga számara rendelt forditásokban gyűjtötte könyvtárában — önmagát Hadrianushoz hasonlította. XII. Károly svéd király vesztét az okozta, hogy ifjúkora óta Curtius Rufusnak Nagy Sándorról irt életrajzát hordozta a zsebében és hogy mindenben ezt a nagy hodítót akarta utánozni.

Nagy Frigyes különböző politikai emlékiratalban, mint például az 1738-ban irt « Considérations »-ban, a legnagyobb biztonsággal mozog a nagyszámú összehasonlítás között, valahányszor meg kivánja világítani korának világpolitikai helyzetét; igy például a franciákat II. Fülöp makedónjaihoz és a németeket a régi görögökhöz hasonlítja: « Elzász-Lotharingia, Németország termopylei szorosa, már Fülöp kezében van », irja. Frigyes ezzel az összehasonlitással Fleury bíboros politikájának az elevenére tapintott. Ugyanebben a művében a szerző a Habsburg és

Bourbon uralkodoházak politikáját Antonius és Octavianus proskripcióihoz hasonlítja.

Mindez azonban önkényes és töredékes munka volt és nagy általánosságban pillanatnyi költői hevületet vagy szellemességre való törekvést fejezett ki, nem pedig a történelmi folyamatosság mély átérzését.

Ugyanebbe a kategóriába sorolhatjuk az analógiák nagy mesterének, Ranke-nak az összehasonlításait: Kiakszarész és I. Henrik jellemének hasonlóságáról vagy a kimérek és a magyarok betöréseinek közös vonatkozásairól szóló elméletei alaktani szempontból jelentéktelenek. Nem sokkal többet ér Ranke-nak az a gyakran emlegetett kísérlete, hogy a görög városállamokat és a renaissance köztársaságokat összehasonlítsa; mélyebb, bár csak véletlenül helytálló összehasonlítása Alkibiádész és Napoleon között. Ranke — mint oly sok más történész — analógiái a plutarchoszi, vagyis a népszerű romantikus ízlés követelményeire alapulnak: lényegében csak a világtörténelem színpadának egymáshoz hasonló jeleneteit veszik figyelembe és összehasonlításaik során nem alkalmazzák a matematikus szigorát, aki a laikusok szemében egymástól teljesen különböző két csoport belső rokonságát differenciálegyenletei alapján ismeri fel.

Könnyű megállapítani, hogy a történelmi képek párosítását a pillanatnyi hangulat diktálja, nem pedig egy eszme vagy a szükségesség érzése. Az *összehasonlítások technikájának* kidolgozására senki sem gondol. Az összehasonlításoknak különösen manapság se szeri se száma, de a munka tervszerűtlenül, az összefüggések megvizsgálása nélkül megy végbe. Ha pedig az összehasonlítás egyes esetekben mély és még kivizsgálandó értelemben helyesnek bizonyul, akkor ezt a szerencsének, vagy ritkább esetben az ösztönnek tulajdonítjuk, de sohasem keressük mögötte az átfogó alapelvet. Még soha senki sem gondolt arra, hogy ezzel kapcsolatban egy *módszert* dolgozzon ki. Még halványan sem ötlött fel senkiben a gondolat, hogy itt, ebben a kérdésben, rejlik az egyetlen kiindulópont, amelynek segítségével esetleg megoldhatjuk a történelem problémáját.

Az összehasonlítások a történelmi gondolkodás kincsestárává válhatnak, aminek révén meghatározhatjuk a történelem organikus jellegét. Az összehasonlítások technikáját egy mindent átfogó gondolat befolyása alatt kellene megvizsgálnunk és azt feltétel nélküli szükségességgé, logikus mesterművé kellene kifejlesztenünk. Az összehasonlítások mostanáig csak szerencsétlenséget hoztak, mert — lévén a hangulat és ízlés szülöttei — a történészt megkímélték attól az erőfeszítéstől, hogy a történelembe mélyen beletekintsen és a *történelem formális nyelvében és annak elemzésében* a történészek legsúlyosabb és legközvetlenebb, ma még meg nem értett, és éppen ezért meg nem oldott fel-

adatát lássa. Az összehasonlítások egy része teljesen felszínes volt; így például egyes történészek Caesart a római hivatalos lap megalapítójának nevezték, mások — és ez még nagyobb hiba — az antik világ néhány rendkívül bonyolult és számunkra teljesen idegen jelenségét modern életünk divatos kifejezéseivel, mint szocializmus, impresszionizmus, kapitalizmus, klerikalizmus, illették. Más összehasonlítások viszont teljesen hamisak és majdnem nevetségesek voltak, mint például a jakobinus klubok Brutus imádata, azé a milliomos és uzsorás Brutusé, aki — mint az oligarchikus alkotmány ideológusa — a patrícius szenátorok tapsai között, leszúrta a demokráció védőjét.

(Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes; Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* München, Beck, 1919-1922.)

De mikor következik be a halál pillanata? A társadalmak akkor halnak meg, amikor *kultúrákból,* vagyis élő szerves egységekből, *civilizációkká* válnak. A nyugati világ elérkezett ehhez a ponthoz.

KULTÚRA ÉS CIVILIZÁCIÓ

A Nyugat hanyatlása ebből a szempontból tekintve, a *civilizáció problémájával* egyenlő. Minden magasabbrendű történetírás egyik alapvető kérdésével állunk itt szemben. Mit jelent a civilizáció, hogyha azt egy kultúra szerves és logikus következményének, beteljesülésének és végső kimenetelének tekintjük?

Mert minden kultúrának megvan *a maga* civilizációja. Ez alkalommal történik először, hogy ezt a két szót, ami mostanáig csak egy felette bizonytalan, etikai jellegű megkülönböztetést jelölt, időszaki értelemben használjuk egy szigorúan meghatározott és szükséges *szerves egymásután következés* kifejezésére. A civilizáció a kultúrának a kikerülhetetlen *végzete.* A kultúra fejlődésének csúcspontjához ér; ezt a csúcspontot vizsgálva a történelmi morfológia, alaktan legvégső és legsúlyosabb kérdéseire is választ találhatunk. A civilizációk egy magasabbrendű embercsoport által elérhető *legvégső és legmesterségesebb* állapot bekövetkezését jelentik. A civilizáció maga a vég, amely úgy következik a kultúrára, mint a bekövetkezés a kialakulásra, a halál az életre, a megmerevedés a fejlődésre, vagy ahogy a szellemi kiöregedés és a kőből épült és megkövesedő világváros következik a vidéki életre és a dór vagy gót művészetben megnyilvánuló lelki gyermekségre. A civilizáció maga a kikerülhetetlen vég, amit egy belső szükségszerűség következtében eddig minden kultúra elért.

Csak ennek az elgondolásnak az alapján érthetjük meg az ókori

romai világot, mint a görög *utodjat*. Csak így derülhet fény a késői okor titkaira és annak minden mély rejtelmére. Mert mit jelent az, hogy a rómaiak barbárok voltak, — ezt a tényt csak üres érvekkel lehet kétségbevonni — barbárok, akik nemhogy egy nagy fejlődésnek voltak az előfutárai, hanem éppen ellenkezőleg, egy nagy fejlődésnek a végét jelentették? A római, ez a lelketlen, a filozofiát nem értő, művészietlen, fajára egészen a kegyetlenségig büszke, kíméletlenül csak gyakorlati eredményekre törő nép, féluton áll a görög kultúra és a semmi között. A rómaiaknak a gyakorlati kérdésekre összpontosuló képzelőereje — a rómaiak vallási törvényei az istenek és az emberek viszonyát úgy szabályozták mint a magánemberek viszonyait, ugyanakkor vallásuk egyetlen eredeti legendát sem tartalmazott — olyan jellemvonás, amivel Athénben egyáltalában nem találkozunk. Görög lélek és római értelem: ennyi az egész. Ugyanez a különbség a kultúra és a civilizáció között! És ez a megállapítás nemcsak az ókorra vonatkozik. Más korokban is újra meg újra jelentkezik a nagy szellemi erejű, legkevésbé sem metafizikai embertípus. Ennek a típusnak a kezében van minden egyes késői kor szellemi és anyagi sorsa. Ez az embertípus teremtette meg a babiloni, egyiptomi, indus, kínai és római imperializmust. A buddhizmus, stoicizmus és szocializmus ezekben a korszakokban bontakozott ki végső formájában és vált olyan világfelfogássá, amely képes arra, hogy egy kialvás előtt álló embercsoportot mégegyszer teljes létében felrázzon és átalakítson. A *tiszta* civilizáció, mint történelmi folyamat, szervetlenné vált és kihalt formák fokozatos *visszafejlődéséből* áll.

A kulturából civilizációvá való átalakulás az okorban a negyedik, a nyugati világban a tizenkilencedik században következett be. Ezt az átalakulást követően a nagy szellemi elhatározások többé nem az «egész világban» születnek, — mint ahogy az orfikus mozgalom vagy a reformáció idején történt, amikor tulajdonképpen egyetlen falu magatartása sem volt teljesen jelentéktelen, — hanem három vagy négy világvárosban, amelyek a történelem egész lényegét magukba szippantották, és amelyekhez viszonyítva egy kultúrának az egész birodalma egy tartomány rangjára süllyedt. Ennek a tartománynak az az egyetlen feladata, hogy a világvárost és benne a magasabbrendű embercsoport maradványait élelemmel lássa el. *Világváros és vidék* — a civilizációk e két alapfogalmának felismerése a történelem teljesen új formai problémáinak felvetéséhez vezet, amikkel mi, a mai nemzedék, éppen most kerülünk szembe anélkül, hogy ezeknek a problémáknak a jelentőségét ezideig akárcsak a legkisebb mértékben is felismertük volna. A világ helyét átveszi a *város*, egy *pont*, amelyben egy hatalmas országnak az egész élete zsúfolódik össze, miközben az ország más részei lassan kiszáradnak; egy színgazdag, a röggel egybenőtt nép helyét egy új nomád vette

át, egy élősdi, a nagyváros lakója, a hagyományokat nem ismerő, formátlanul hullámzó tömegekben fellépő gyakorlati szellemű ember tiszta típusa, aki vallástalan, értelmes, terméketlen, a parasztsággal (és annak legnagyszerűbb formájával, a vidéki nemességgel) szemben mélységes ellenérzéssel viseltetik: mit jelent ez a hatalmas lépés a szervetlen állapot, a vég felé? Anglia és Franciaország már megtették ezt a lépést, Németország a legjobb úton van, hogy kövesse őket. Szirakuza, Athén és Alexandria után Róma következett. Madrid, Párizs, London után Berlin és New York van soron. Egész országokra az elvidékiesedés vár, hacsak nem fekszenek egy-egy ilyen város fénysugarában, mint annakidején Kréta és Makedónia, vagy a modern korban a skandináv Észak.

Valaha egy korszak gondolatának a megfogalmazásáért folyó küzdelem a kultuszok vagy dogmák bélyegét viselő metafizikai világproblemák porondján zajlott le egyrészről a parasztságnak a röghöz ragaszkodó szelleme (amit a nemesség és a papság képviselt), másrészről a korai dór vagy korai gót korszakok régi kis híres városainak « világi » patrícius szellemisége között. Ilyen volt a dionüzoszi vallás ügyében folyó küzdelem — például a sziküoni Kleiszthenész zsarnokságának idején — vagy a reformáció ügyében folytatott küzdelem, ami a német birodalmi városokban és a hugenotta-háborúkban zajlott le. De ahogy ezek a városok végülis legyőzték a vidéket — mind Parmenidész, mind Descartes tiszta városi világfelfogást vall — úgy a világváros is végül le fogja győzni a városokat. Ez a szellemi folyamat minden késői korszakra, így a jóni vagy a barokk korra egyformán jellemző. Ma éppenúgy, mint a hellénizmus idején, amelynek küszöbén egy mesterséges, tehát az országtól idegen nagyvárosnak, Alexandriának az alapítása áll, ezek a kultúrvárosok — mint Firenze, Nürnberg, Salamanca, Brügge, Prága — már vidéki városok állapotába süllyedtek le, vagyis reménytelen belső ellenállást fejtenek ki a világvárosok szelleme ellen. A világváros a « haza » helyett kozmopolitizmust, a fokozatosan kialakult és az ősöktől ránkmaradt szokások tisztelete helyett hűvös tárgyilagosságot, a szív vallása helyett megkövesedett tudományos vallástalanságot, az állam helyett « társadalmat », a szerzett jogok helyett természetes jogot jelent. *A pénz* mint szervetlen elvont tényező, amely a termőföldtől és az ősi életmódtól teljesen elszakadt — ez a rómaiak egyetlen előnye a görögökkel szemben. A rómaiak óta a nemes világfelfogás *egyben pénzkérdés is.* A vagyont nem Khrüzipposz görög stoicizmusa, hanem Cato és Seneca késői római stoicizmusa tartja alapfeltételnek. Nem a XVIII. század, hanem a XX. század erkölcstana az, ami valahányszor túl akar lépni a hivatásos — és jövedelmező — agitáción és valóságos cselekedetté akar átalakulni, mindannyiszor milliomosok magánügyévé válik. A világvároshoz nem egy nép, hanem egy tömeg tartozik. A világ-

város értetlensége mindenféle hagyománnyal szemben, ami arra készteti, hogy a kultúra ellen forduljon (vagyis a nemesség, az egyház, a kiváltságok, az uralkodóházak, a művészetben a konvenciók, a tudományban a megismerés határának tudomásul vétele ellen küzdjön); a világvárosnak a paraszti bölcsességet messze túlszárnyaló éles és merész intelligenciája és teljesen új értelemben vett naturalizmusa, ami Szokratészen és Rousseaun túl, messze az ősi múltba visszamenően, minden szekszuális és társadalmi jelenséget ősemberi ösztönökkel és állapotokkal magyaráz; a *panem et circenses*, amit ma a bérharc és a sportstádium helyettesít; mindez egy véglegesen lezárt múltat jelöl és azt bizonyítja, hogy az emberi életnek egy teljesen új, a vidéki élettől idegen, késői és jövő nélküli, de elkerülhetetlen formája alakult ki.

Ez az, amit *látnunk kell*, mégpedig nem a pártember, az ideológus, a korszellemnek hódoló erkölcstanító szemével, vagyis valamilyen «álláspont» szemszögéből nézve, hanem az időtlenség magaslatáról letekintve, szemünket évezredek történelmi formáira szegezve. Ha így cselekszünk, akkor megérthetjük korunk nagy válságait...

... Mert látni fogjuk, hogy ettől a pillanattól fogva minden világnézeti, politikai, művészeti, tudományos és érzelmi összeütközés ennek az egy nagy ellentétnek a bélyegét viselte. Mi különbözteti meg a holnap civilizált politikáját a tegnap kultúrált politikájától? Az ókorban a retorika, a nyugati világban az újságírás, méghozzá mindkettő annak az elvont fogalomnak az uralma alatt, ami a civilizációban a hatalmat jelenti, vagyis a *pénz* szolgálatában. A pénz szelleme az, ami a népek életének történelmi formáit észrevétlenül átitatja, gyakran anélkül, hogy ezeken valamit is változtatna vagy őket lerombolná. A római államforma Scipio Africanus-tól Augustusig semmit sem fejlődött — ez így van, még akkor is, ha nem szívesen vesszük tudomásul. A nagy politikai pártok már csak látszólag állnak a nagy események középpontjában. A valóságban néhány rendkívül éleseszű ember — akiknek nevei nem is a legismertebbek közül való — dönt minden kérdésben, míg a másodrendű politikusok, szónokok és néptribúnok, képviselők és újságírók, vagyis mindazok, akiket a vidéki szempontok képviseletére választottak, ma már csak arra jók, hogy a tömegek felé fenntartsák a népi önrendelkezés látszatát. Hogyan állunk a művészettel vagy a filozófiával? A plátói és kanti idők ideáljai általában csak egy magasabbrendű embercsoportra vonatkoztak; a hellénizmus és a mai kor eszményképei, így elsősorban a szocializmus és a vele lélekben rokon darwinizmus, amit a létért való harc gondolata és a faji kiválasztódás Goethe-től oly idegen képletei jellemeznek; Ibsennek, Strindbergnek és Shawnak a szocializmussal szintén rokon nő- és házasság problémái; egy anarchikus jellegű érzéklség impresszionista hajlamai; a modern vágyaknak,

ingereknek és szenvedéseknek ez a széles skálája, amit Baudelaire lírája és Wagner zenéje fejez ki a leghívebben: mindez nem a falusi, vagy — szélesebb értelemben véve — a természetes ember világfelfogását jellemzi, hanem kizárólag a világvárosi agy-ember szolgálatára hivatott. Minél kisebb a város, annál kevésbbé érti a modern művészetet és a modern zenét. A kultúrához testgyakorlás, lovagi torna, az agonális tevékenység tartozik; a civilizációban mindezt a sportversenyek helyettesítik. Ebben a tekintetben is nagy a különbség a görög palesztra és a római cirkusz között. A művészet maga is a műértők és műgyűjtők rendkívül művelt közönsége előtt lejátszódó sporteseménnyé alakul át, — ez a l'art pour l'art igazi jelentése, — legyen az fülsértő hangtömegek hangszerelése vagy harmónikus akadályok legyőzése, vagy egy-egy festészeti probléma «megoldása». Egy olyan tárgyilagos bölcselet alakul ki, amely megmosolyogja a metafizikai okoskodást; egy olyan új irodalom jelentkezik, amely a nagyváros lakóinak mind értelmi, mind ízlésbeli, mind idegállapotbeli szempontból elengedhetetlen szükségesség, a vidéki ember szemével nézve azonban érthetetlen és gyűlöletes. Az alexandriai költészet vagy a *plein air* festészet a «nép» számára mitsem jelent. Az átmenetet az ókor végén, éppenúgy mint ma, a csak ezekben a korokban előforduló botrányok sorozata jellemzi. Az athéniek felháborodása Euripidész drámáinak hallatán és egy Apollodorosz forradalmi festészeti technikájának láttán, ma megismétlődik abban a lázongásban, amivel a nép Wagner, Manet, Ibsen és Nietzsche művészetét fogadja.

A görögöket megérthetjük anélkül, hogy megismerkednénk gazdasági körülményeikkel. A rómaiakat *csak* gazdasági körülményeik tanulmányozása útján érthetjük meg. Az emberiség a Kheronea-i és a lipcsei csatákban harcolt utoljára egy eszme szolgálatában. Az első pún háború és a szedáni csata történetének tanulmányozásakor azonban többé nem mellőzhetjük a gazdasági körülményeket. A rómaiak voltak az elsők, akik gyakorlati energiájukkal a rabszolgatartás rendszerét olyan nagyméretűvé fejlesztették, hogy az — sokak véleménye szerint — végülis uralma alá kerítette az ókor gazdasági rendszerét, törvényhozását és életmódját, a rabszolgasággal párhuzamos szabad bérmunka belső értékét és méltóságát pedig lényegesen lecsökkentette. Ennek megfelelően a germán, és nem a román népek voltak az elsők, amelyek Nyugat-Európában és Amerikában a gőzgépből az országok külsejét tökéletesen átalakító nagyipart fejlesztettek. E két népcsoport, a római és a germán szoros kapcsolatát a sztoicizmussal és a szocializmussal, nem lehet nem észrevennünk. Az ókorban elsőnek a C. Flaminius által meghirdetett és a Mariusban először testet öltött cézárizmus ismerkedett meg a *pénz nagyszerűségével*. Ha ez nem így lett volna, akkor sem

Caesart, sem a római civilizációt nem lehetne megérteni. Minden görög valamennyire Don Quijote és minden római valamennyire Sancho Panza: más tulajdonságaik ehhez viszonyítva jelentéktelenek.

(Uo.)

Spengler pesszimizmusa tehát nem ismer határt: véleménye szerint az emberi akarat az eseményeket nem tudja eltéríteni végzetes útjukból. Ezzel szemben, **ARNOLD TOYNBEE** történelemfilozófiája az emberi akaratnak is helyt ad.

Toynbee befolyása a második világháborút követő időkben semmivel sem kisebb Spenglernek az első világháborút követő időkre gyakorolt befolyásánál. Toynbee történelmi világképe majdnem olyan nagykiterjedésű és becsvágyó, mint amilyen Spengleré volt. De Toynbee lelkiismeretesebb történetíro, elemzéseiben türelmesebb és értelmezésében óvatosabb. Történelmi vázlata Spenglerénél bonyolultabb: amíg Spengler negy civilizációt különböztet meg, addig Toynbee huszonegyet különít el, sőt ezekhez még három elsatnyult és ot megmerevedett civilizációt is csatol.

Spenglerhez hasonloan Toynbee is Nyugat hanyatlásából indul ki, vagy helyesebben: míg a XIX. század a nyugati világot a legtökéletesebb civilizációnak minősítette, addig Toynbee tisztában van ennek az állításnak a viszonylagosságával. « A lakott világ összessége egyetlen nagy társadalommá alakult át », írja. És annak ellenére, hogy ez az egyesülés a nyugati kereszténység tevékenységének köszönhető, maga a nyugati kereszténység ennek az egységnek ma már csak egyik « összetevője »: « Ennek a folyamatnak a létrejötte a nyugati kereszténységnek köszönhető. De ezzel a ténnyel kapcsolatban két dolgot kell figyelembe vennünk: először, hogy a nyugati kereszténység terjeszkedése csak teljessé tette a világ egyesülésének folyamatát, annak hogy így mondjuk utolsó fejezetét képviselte; másodszor pedig, hogy bár a világ egyesülése végülis a nyugati rendszer keretein belül ment végbe és Nyugat ma a világon első helyet foglal el, ez az elsőség nem fog soká tartani »

Az egyesült világon a tizennyolc nem-nyugati civilizácio - melyek közül tizennégy elpusztult és négy ma is él — előbb-utobb érvényesíteni fogja a befolyását. Az elkövetkező nemzedékek és századok során az egyesült világ szükségszerűen különböző kultúrális összetevőinek kiegyensúlyozódása felé fog haladni; a nyugati osszetevő pedig fokozatosan szerényebb helyre szorul vissza. Ez minden, amit megőrizni remélhet, belső értékei következtében, hogyha azokat mindazokhoz az élő vagy holt civilizációkhoz hasonlítja, amelyeket a nyugati civilizáció egymással, vagy magával a nyugati civilizációval kapcsolatba hozott. (« La Civilisation á l'épreuve », Megjelent a *La Table Ronde* című folyóiratban)

Toynbee a történelmi szemléletet megfosztotta annak « nyugati jellegétől »: ebben « Nyugat hanyatlásának » bizonyítékát kell látnunk. De ezen a ponton véget is ér a hasonlóság Spengler és Toynbee között. Toynbee sohasem szűnik meg hangsúlyozni az önkéntes elem jelentőségét. Véleménye szerint a civilizációk egy *kihívásra* (challenge) adott válasz formájában keletkeznek. Létrejöttük nem anyagi feltételek következménye, hanem egy szándékos cselekedeté.

A KIHÍVÁS

Ha most a pre-kínai civilizáció születésének körülményeit vizsgáljuk a Sárga Folyó alsó folyásának mentén, akkor a természetnek egy olyan kihívására — és e kihívásra adott feleletre — találunk, amely kérlelhetetlenségében még a Tigris és az Eufrátesz, vagy a Nílus kihívását is felülmúlta. Abban a vadonban, amiből az ember egy napon megteremtette a pre-kínai civilizáció bölcsőjét, a mocsarak, bokros területek és árvizek okozta megpróbáltatásokat még külön súlyosabbá tették az éghajlatnak a legmelegebb nyártól a leghidegebb télig terjedő változásai.

A pre-kínai civilizáció megteremtői, a jelek szerint, fajilag nem különböztek azoktól a népektől, amelyek tőlük délre és délnyugatra, a Sárga Folyó völgyétől a Brahmaputráig és a tibeti fennsíktól a kínai tengerig terjedő hatalmas területen telepedtek le. Hogy ennek a messze földre elterjedt fajnak egy csoportja miért hozott létre egy civilizációt, míg a többiek kultúrális szempontból terméketlenek maradtak, annak magyarázatát abban kereshetjük, hogy e fajnak fentemlített különleges csoportjában valamilyen befolyás életre keltette azt a teremtő készséget, ami a faj minden tagjában benn lappangott. A teremtő készség pedig azért kelt életre egyedül ebben a csoportban, mert tagjai egy olyan kihívásnak voltak kitéve, amelyben a többiek nem részesültek. Tudásunk mai állapota nem teszi lehetővé, hogy ennek a kihívásnak a lényegét pontosan meghatározzuk. Azt azonban nyugodtan állíthatjuk, hogy a pre-kínai civilizáció megteremtői, a Sárga Folyó mentén épült otthonaikban, nem részesültek szomszédaik kellemesebb földrajzi és éghajlati körülményeinek csalóka előnyeiben. Semmi kétség, hogy például a Jan-ce folyó völgyében (ami ennek a civilizációnak nem volt a bölcsője) az ott lakó rokonnépek közül egynek sem kellett olyan kemény harcot folytatnia az életért, mint a Hoangho, a Sárga folyó népeinek.

A mája civilizációt a trópusi őserdők buja gazdagsága váltotta ki.

« A mája kultúra kialakulása olyan gazdag mélyföldeknek a mezőgazdasági meghódítása révén vált lehetségessé, amelyeken a természet

bujaságát csak jól megszervezett közös erőfeszítéssel lehetett fékentartani. A magasabb vidékeken a földművelés, a gyérebb növényzet és az öntözés központi megszervezése következtében, aránylag egyszerű feladat volt. De a mély völgyekben hatalmas fákat kellett kidönteni és gyorsan növő bokrokat kellett fáradhatatlan erőfeszítéssel megfékezni. Amikor azonban sikerült a természetet megfékezni, az a vállalkozó földművest bőséges jutalomban részesítette. Ezenfelül, okunk van azt hinni, hogy az erdők kiirtása nagy területen igen előnyös hatással van az életfeltételekre, mert a sűrű lombkoronák alatt nem lehet valami kellemes az élet.» (1)

Az a kihívás, ami a Panama földszorostól északra létrehozta a mája civilizációt, a földszoros déli oldalán nem talált visszhangra. A délamerikai civilizációk két egymástól teljesen különböző kihívásra adott válasz formájában jöttek létre. Az egyik az Andok magasfennsíkjáról, a másik pedig a vele szomszédos Csendes óceáni partvidékről indult ki. A fennsíkon az andi civilizáció megteremtőit a jeges éghajlat és a fösvény termőföld tette próbára; a tengerpart lakóit a hőség és az Egyenlítőn fekvő, a tenger színénél nem magasabb sivatag majdnem teljesen esőtlen száraz éghajlata tette próbára, amit rózsabokorhoz hasonlóan csak az emberi munka boríthatott virágba. A civilizáció úttörői a tengerparton a fennsík nyugati oldaláról lefolyó víz gondos elosztásával és a síkság öntözésével teremtettek oázisokat a sivatag kellős közepén. Az andi magasfennsík úttörői pedig a fösvény föld teraszos kiépítésével és annak ma is mindenütt látható falakkal való megtámasztásával, vagyis nehéz munkával varázsoltak gazdag termőföldet a hegyoldalból.

(Arnold Joseph Toynbee. *A study of history.* London. Oxford University Press, 1948-1954.)

A kihívásnak azonban nem szabad túlságosan sulyosnak lennie:

Ezzel érvelésünk kritikus pontjához jutottunk. Azt állítottuk, hogy a civilizációk szokatlanul rideg, és nem szokatlanul kedvező, környezetben jönnek létre. Ez a megállapítás arra késztetett bennünket, hogy megvizsgáljuk a kérdést, nem fejezhetnénk-e ki mindezt egy társadalmi törvény formájában, ami valahogy így hangzanék: «Minél súlyosabb a kihívás, annál erősebb az ösztönzés (stimulus).» Megvizsgáltuk azokat a válaszokat, amiket öt különféle ösztönzés váltott ki. Az ösztönzések a következők voltak: terméketlen terület, szűzföld, csapás, külső nyomás és megpróbáltatás: vizsgálatunk mind az ötféle ösztönzés esetében bebizonyította törvényünk érvényességét. Viszont még bizonyításra vár

(1) Herbert Joseph Spinden Ancient Civilisations of Mexico and central America. New York. 1928.

az az állítás, hogy itt abszolút törvényszerűséggel állunk szemben. Vajon, ha a kihívás súlyát *ad infinitum* növeljük, akkor az ösztönzés is a végtelenségig növekedik-e, és a kihívásra adott válasz sem ismer határt? Vagy pedig elkövetkezik-e egy olyan pillanat, amikor az állandóan növekvő sulyú kihívásra, állandóan csökkenő visszahatás a válasz? És ha még tovább megyünk, eljutunk-e egy olyan ponthoz, amikor a kihívás teljesen válasz nélkül marad? Ha ez így van, akkor törvényünket a következőképpen kell megfogalmaznunk: «A legeredményesebb kihívás az elégtelen súlyú és az eltúlzott kihívások között, a félúton található.»

Találunk-e példát eltúlzott mértékű kihívásra? A mai napig mi még eggyel sem találkoztunk, sőt nem egy olyan esetet ismerünk, amikor a rendkívül súlyos kihívást sikeres válasz követte. Eddig még nem említettük Velence példáját: ez a város, mely egy sósvízű tengerparti mocsár iszapos fenekébe erősített oszlopokra épült, gazdagságban, hatalomban és dicsőségben messze felülmúlta szomszédait a Pó folyó völgyének termékeny szárazföldjén. Nem beszéltünk Hollandiáról sem, amelynek lakói országukat a szó szoros értelmében a tengerből szabadították ki, és amely a történelemben sokkal dicsőbb szerepet játszott, mint bármelyik más, Hollandiához hasonló kiterjedésű terület az észak-európai síkságon. Nem emlékeztünk meg Svájcról sem, amely hegyeinek iszonyú súlya alatt nyög. Úgy tűnik, hogy Nyugat-Európa három legsivárabb területi egysége arra késztette lakóit, hogy különböző utakon haladva, minden nyugati keresztény nép közül a legmagasabbra hágjanak a társadalmi és technikai létesítmények terén.

Itt azonban más szempontokat is figyelembe kell vennünk. Bármennyire súlyosak voltak is a kihívások, amiknek a három terület lakói ki voltak téve, tartalmukban egyoldalúak voltak, mert a társadalmakat körülvevő kétféle környezet közül csak az egyikre korlátozódtak. Nem kétséges, hogy Velence, Hollandia és Svájc súlyos fizikai kihívásnak volt kitéve, de ezek a *fizikai* kihívások nemhogy hátrányosak lettek volna, hanem inkább előnyt jelentettek a kihívások másik formájával, az emberi kihívásokkal kapcsolatban. A fizikai kihívások megóvták Velence, Hollandia és Svájc népét azoktól az emberek okozta szenvedésektől, amikből szomszédaik oly bőven kivették a részüket. Az iszapra épült és a tengerparti mocsarak által elszigetelt Velence majdnem ezer éven át (810-1797) nem ismert idegen katonai megszállást. Hollandia is nem egy esetben azzal mentette meg létfontosságú kultúrközpontjait, hogy átmenetileg meggyengítette azokat a létesítményeket, amelyek az ország létezését voltak hivatva biztosítani, vagyis «átvágta a gátakat!» Milyen nagy különbséget jelent mindez a szomszédos Lombardia és a szomszédos Flandria sorsához viszonyítva, ahol Európa népei nagy csatáikat vívták.

Persze könnyű lenne példaképpen felsorolni azokat az emberi közösségeket, amelyek egy-egy kihívást válasz nélkül hagytak. Ez azonban semmit sem bizonyítana, mert a vizsgálódás során előbb-utóbb minden egyes kihívásról kiderülne, hogy a sikeres választ megelőzően a kihívás az egyik kihívott felet a másik után megzavarta vagy összezúzta, míg végre a századik vagy az ezredik felszólítás után méltó ellenfelére talált egy civilizációt alapító népben. A természet «hírhedt pazarlására» számtalan hasonló példát találhatnánk.

Így például, az észak-európai erdők fizikai kihívása tökéletesen megzavarta és megdöbbentette a primitív embert. Mivel nem volt megfelelő felszerelése a fák kidöntésére, és még ha lett volna is, akkor sem tudta volna az erdők zsíros földjét a maga hasznára fordítani, ezért az észak-európai primitív ember egyszerűen elkerülte az erdőket és a homokdűnákon vagy a tengerparti mészkősziklákon kuporgott, amint ezt ránkhagyott emlékei, a dolmenek és kőbalták bizonyítják. Vagyis olyan helyeken élt, amelyeket utódai, akik az erdőket baltáikkal kiirtották, «rossz földeknek» neveztek és mélyen megvetettek. Az ősember szemében a mérsékelt égövi erdő kihívása még a fagyos tundráénál is súlyosabbnak és rémítőbbnek tűnt. Így Észak-Amerikában a kisebb ellenállás törvénye a primitív embert az erdők északi határán túl, a sarkvidék felé vezette, ahol az ősember az eszkimó kultúra alapításával válaszolt az északi sarkkör kihívására. De a primitív ember magatartása nem bizonyítja azt, hogy az észak-európai erdők által képviselt kihívás túlzott méretű volt, és hogy arra emberi erővel lehetetlen volt válaszolni. Az ősembereket nyomon követő barbárok már el tudtak érni valami eredményt az erdővel szemben azoknak az eszközöknek és eljárásoknak az alkalmazásával, amiket valószínűleg a velük azelőtt kapcsolatban állt civilizációktól sajátítottak el. Végül pedig amikor ennek elérkezett az ideje, az erdők meghódoltak a nyugati és az orosz orthodox civilizáció úttörői előtt, akik «jöttek, láttak, győztek.»

(Uo.)

Így tehát Nyugat jövője még korántsincs eldöntve. Csak azok a civilizációk pusztulnak el, amelyek feladják önmagukat

... A holt civilizációk bonctani vizsgálata nem teszi lehetővé a mi civilizációnk, vagy bármelyik más élő civilizáció horoszkópjának az elkészítését. Tudjuk, hogy amit most mondani fogunk, nem tetszene Spenglernek, de meggyőződésünk, hogy az egymásután következő ösztönző kihívások sorozatát a sikeres válaszok sorozata követheti, *ad in-*

finitum. **Másrészről viszont be kell ismernünk, hogyha tapasztalati úton összehasonlítjuk a holt civilizációk történetét, felbomlásuktól teljes eltűnésükig, akkor — a jelek szerint — szembetalálju k magunkat, legalább egy bizonyos mértékig, a spengleri egyformasággal; ami alapjában véve nem meglepő. Minthogy egy civilizáció felbomlása az ellenőrzés megszűnését jelenti, következő lépésként megszűnik a szabadság és helyét a gépiesség veszi át. Viszont, amíg a szabad akarat által irányított cselekedetek száma végtelen és őket megjósolni teljesen lehetetlen, addig a gépies folyamatokat egyformaság és rendszeresség jellemzi.**

(*Uo.*)

Így tehát, e pillanatban, két lehetőség előtt állunk: tőlünk függ, hogy ne a második lehetőség váljon valóra

« Amikor jövőnkre gondolunk, véleményem szerint, figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy egy változat kétféleképpen is végződhet. Az egyik lehetőség, hogy az emberiség végzete végeredményben mégsem lesz katasztrofális, és még ha második világháború nem is bizonyulna az utolsó világháborúnak, az emberiség a világháborúk egész sorozatát tul fogja élni ugyanúgy, mint ahogy túlélte az első és a második világháborút, sőt a hosszu háborúkra békésebb korszak fog következni. A második lehetőség az, hogy az első két világháboru csak egyszerű előjáték volt valami iszonyú katasztrofához, amit mi magunk készítunk elő.

E második és kevésbé kellemes vég bekovetkezésére annál is inkább megvan a lehetőség, mert — szerencsétlenségünkre — az atomenergiát azelőtt fedeztük fel, mielőtt sikerült volna megszüntetnünk a háború lehetőségét. Mai életünk ellentmondásai és paradoxonjai, amelyek elemzésemhez kiindulopontként szolgáltak, ugyanakkor egy súlyos társadalmi és szellemi betegség kórtünetei is. E betegség létezése — amit én a mai idők történelmében az egyik legbaljoslatúbb jelenségnek tekintek ujabb indíték arra, hogy a legkevésbé kellemes vég bekövetkezését komoly lehetőségnek és ne csak rossz tréfának tekintsük. » (« Civilisation on trial »)

Tény tehát az, hogy minden civilizáció elpusztul és egy másik civilizációnak ad életet. Ezért elkerülhetetlenül felmerül bennünk a kérdés: mire jó mindez, mi értelme van ennek a végtelen születési és pusztulási láncolatnak? Mi ez: állandó fejlődés, vagy hiábavaló örökös visszatérés? Van-e, vagy nincs-e értelme a történelemnek? Toynbee, elemzésének végén, eljutott ahhoz a feltevéshez, hogy a történelemnek e látszólag kilátástalan, ciklikus és céltalan mozgása mögött valójában titokzatos fejlődés rejlik

Röviden összefoglalva, a társadalmi felbomlás menetrendjéhez tartozik az a fejezet, amikor a társadalom kettéoszlik és egy nehezen fékezhető proletáriátusra és egy mind kevésbbé eredményesen uralkodó kisebbségre bomlik. A felbomlás folyamata azonban korántsem egyöntetű, hanem zökkenőkkel van teli és görcsös rohamokra emlékeztető válságok, helyreállás és újabb válságok révén közeleg a vég felé. Az utolsóelőtti talpraállás alkalmával az uralkodó kisebbség átmenetileg meg tudja állítani ezt a belső meghasonlást azzal, hogy a társadalomra ráerőszakolja egy világbirodalom békéjét. Az uralkodó kisebbség által létre hozott világbirodalom belsejében a proletariátus egy világegyházat létesít, és amikor elkövetkezik a végső katasztrófa, amelynek során a bomladozó civilizáció végleg megsemmisül, akkor a világegyház tovább küzd, hogy egy új civilizáció kialakulását lehetővé tegye. Korunk nyugati történészei jól ismerik ezt a folyamatot, hála a görög-római *Pax romana* és a katolikus Egyház példáinak. Amikor Augustus létrehozta a *Pax romana*-t, kortársai méltán gondolhatták, hogy ezzel sikerült szilárd alapokra helyezni azt a görög-római világot, amit azelőtt több évszázad örökös háborúi és forradalmai nyugtalanítottak. Valójában az Augustus által létesített rendszer csak átmeneti enyhülést jelentett. Kétszázötven év viszonylagos nyugalma után, a Krisztus utáni III. évszázadban, a római birodalmat olyan megrázkodtatások érték, amelyekből sohasem gyógyult ki. A következő válság alkalmával, a Krisztus utáni V. és VI. században, a birodalom menthetetlenül elemeire bomlott. Az átmeneti romai világbéke egyetlen igazi haszonélvezője a katolikus Egyház volt. Az Egyház a béke korszakát arra használta, hogy gyökeret eresszen és mindenfelé elterjedjen; az üldöztetések csak ösztönzőleg hatottak rá, és a Római Birodalom, amely képtelen volt arra, hogy az Egyházat megsemmisítse, végül kénytelen-kelletlen szövetségre lépett áldozatával. Amikor azonban kiderült, hogy ez a gyógymód sem menti meg a birodalmat, az Egyház magára vállalta a római hagyományok megőrzését. A hanyatló civilizációk és a fejlődő vallások e különleges kapcsolatára nem egy, hanem tucatnyi példát találhatnánk. Így például, a Távol-Keleten a Ts'in és Han birodalmak játszották a római birodalom szerepét, míg a katolikus Egyház feladatát a buddhizmusnak Mahayana iskolája vállalta magára.

Ha egy civilizáció pusztulása automatikusan maga után vonja egy új civilizáció születését, akkor nem kell-e attól tartanunk, hogy az emberiség erőfeszítéseinek az első pillantásra oly reményteli és izgalmas vizsgálata nyomán végülis arra a megállapításra jutunk, hogy a történelem nem más, mint a pogány népek által hirdetett gyászos ismétlő-

dés-ciklus? Az önmagába visszatérő történelem gondolata annyira áltatta a görögök és hinduk lelkét és gondolkozásmódját, — így közülük a legnagyobb szellemeket, Arisztotelészt és Buddhát — hogy a ciklikus elméletet alapvető igazságnak vélték és nem tartották szükségesnek, hogy bebizonyításán fáradozzanak. Másrészt viszont Marryat kapitány, midőn ugyanezt a véleményt tulajdonítja Ő Felsége «Rattlesnake» nevű hajója ácsmesterének, a ciklikus elméletet a legnagyobb lelki nyugalommal szélsőségesnek nevezi és hirdetőjét, a szeretetreméltó ácsmestert, nevetséges alaknak tünteti fel. A mi nyugati gondolkozásmodunk szempontjából a történelem ciklikus elmélete — ha ezt komolyan meggondoljuk — egy hülye teljesen értelmetlen mondókájának tűnik. De az ellenszenv még nem magyarázza meg azt a könnyed hitetlenséget, amivel a nyugati ember elveti a történelem ciklikus elméletét. A pokol tüzére és az utolsó ítélet trombitáira vonatkozó hagyományos keresztény hiedelem szintén ellenszenves gondolat, és az emberiség mégis sok nemzedéken át ragaszkodott ahhoz, hogy higgyen benne. Ami pedig a görögök és hinduk ciklikus meggyőződésével szemben mutatott szerencsés nyugati vastagbőrüségünket illeti, ezt kizárólag a mi világnézetünket oly erősen befolyásoló zsidó és zoroaszteri filozófiának köszönhetjük.

Izrael, Júda és Perzsia prófétáinak történelmi látomásai nem ismerték sem a ciklikus, sem a mechanikus történelmet. A próféták szerint az emberi történelem nem más, mint egy isteni terv folyamatos és mesteri kézzel irányított végrehajtása, aminek mi csak egy történékét láthatjuk, mert teljes nagyságának felfogására sem értelmünk, sem szemünk látósugara nem elegendő. Egyébként, Aiszkhüloszt megelőzve, a próféták saját tapasztalatuk árán rájöttek arra, hogy a megismerés legjobb módja a szenvedés; erre az igazságra a mi korunk élesen rávilágított.

Fogadjuk el tehát igaznak a zsidó és a zoroaszteri látomást a történelem görög és hindu filozófiájával szemben?

Véleményünk szerint nincs szükség arra, hogy súlyos lelki aggodalmak árán válasszunk a két tétel között, mert az is elképzelhető, hogy ezek a tételek végeredményben nem zárják ki egymást. Gondoljunk arra, hogy egy gépkocsi csak akkor haladhat előre a vezetője által választott úton, ha kerekei, újabb és újabb köröket leírva, szüntelenül forognak. Amíg a civilizációk szüntelenül magasba emelkednek majd a mélybe hullanak, és bukásukkal minden alkalommal egy új civilizációt keltenek életre, könnyen lehet, hogy ugyanebben az időben, valami más, céltudatos és a miénknél magasabbrendű vállalkozás rendíthetetlenül halad előre a maga útján. Lehet, hogy az isteni gondoskodás a civilizációk bukásával járó szenvedések és a szenvedések keltette új ismeretek révén viszi előre a világot a haladás útján. Ábrahám egy

haldokló civilizációt otthagyva menekült idegen földre, a próféták egy másik bomlófélben lévő civilizáció gyermekei voltak, a kereszténység az omladozó görög-római világ szenvedéseiből született.

(Arnold Joseph Toynbee. *Civilization on trial.*
New York, Oxford University Press, 1948)

Ez a rendszerezett és rendkívül merész összehasonlító modszerre alapozott történelemszemlélet valósággal kihívja a történészek birálatát. Így például Lucien Febvre a szintézisekkel szembeállítja a maga elméletét, amely minden történelmi tényt sajátosnak és visszavonhatatlanul egyszerinek tekint:

« Helyes, hasonlítsuk össze egymással a korokat, de tegyük ezt történészek módjára, nem pedig úgy, hogy természetellenes kéjjel belevetjük magunkat a huszonegy üres kagyló [Toynbee 21 civilizációja — a ford. megjegyzése] belsejében lévő nagy semmibe. Használjuk az összehasonlításokat arra, hogy általuk megismerjük a valóság felfedezésének egészséges és erős gyönyörét, hogy mind sikeresebben és mind apróbb részekre boncoljuk az elmúlt korok holttesteit, a civilizációkat. Ne arra használjuk az összehasonlításokat, hogy velük különböző kínai és indiai, orosz és romai eseményeket rendszertelenül összehabarcsoljunk, és a habárcsot elemezve valamiféle elvont elméletet gyártsunk az ökumenikus egyházról, a világbirodalomról vagy a barbárok beözönléséről Hasonlítsuk össze a történelmi eseményeket, hogy azok pontos ismeretében többesszámokat ültethessünk az egyesszámok helyébe; hogy — és hadd éljek itt egy számomra otthonos példával — *reformációkat* mondhassunk *reformáció* helyett, kimutatva azt, hogy a reformációk, amelyek a szétbomló középkori világ « kihívására » válaszoltak, a különböző nemzeti és társadalmi környezetekben különbözőképpen mentek végbe. Amikor *reformációkat* mondunk, akkor nem monografikus jellegű értekezésekre gondolunk Luther, Zwingli, Melanchton, Bucer vagy Kálvin dogmáinak részleteiről, hanem annak a megmagyarázását tartjuk szem előtt, hogy az élet, a maga sajátos fordulataival, hogyan vezetett be különböző változatokat (variánsokat) azoknak a « világképeknek » az összességébe, amiket az emberek a maguk és kortársaik használatára megfogalmaztak; variánsokat, amelyeknek mind számot kellett vetniük a szomszédnépek sajátos variánsaival, és amelyek az egyének, csoportok, társadalmi osztályok és népek sajátos életfeltételeiből merítették a maguk sajátságait. »

Végeredményben azonban mégsem kerülhetjük el azt, hogy a történelmi fejlődés értelmének a kérdésével foglalkozzunk. Vajon megfogalmazhatjuk-e a történelembölcselet problémáját anélkül, hogy ugyan-

akkor az események rendszerezésének oly könnyen bíralható bűnébe esnénk? Ez a kérdés foglalkoztatta **BENEDETTO CROCE**-t, a XX. század bölcseleti historizmusának a legkiválóbb képviselőjét.

Croce-t a *historizmus* megfogalmazásában Vico és Hegel befolyásolta. Croce szerint a historizmus annak az igazságnak az átérzése, hogy minden esemény történelem és hogy a történelem «feltétlen immanencia» (bennerejlés). A historizmus reakció a XVIII. század illuminizmusa: a felvilágosodás és a haladás filozófiája ellen, amely a történelmet föltételezetten magasabb rendű értékeknek rendeli alá és felette ítéletet mond.

A HISTORIZMUS

A «historizmus» a szó tudományos értelmében annak a hangsúlyozását jelenti, hogy az élet nem más mint élet, és hogy a valóság történelem, és nem más mint történelem. Ez állítással egyidőben a historizmus tagadja annak az elméletnek a helyességét, amely a valóságot egy történelem felett álló és egy történelmi részre osztja, vagyis a fogalmak és értékek világát elválasztja attól az alsóbbrendű világtól, amely ezeket a fogalmakat és értékeket visszatükrözi, sőt mostanáig csak futólagosan és elégtelenül tükrözte vissza; ennek következtében a felsőbbrendű világ kötelessége, hogy fogalmait és értékeit egyszer és mindenkorra rákényszerítse az alsóbbrendű világra, hogy a tökéletlen történelmet, vagy a magasabb értékek nélkül való történelmet végülis felválthassa az észszerű és tökéletes valóság. Mivel pedig ezt az utóbbi felfogást «elvont racionalizmus» vagy «illuminizmus» (a felvilágosodás filozófiája) néven ismeri a világ, a historizmus az «illuminizmus» elleni küzdelem során fejlődik naggyá és azt végülis hatalmába ejti.

Ez a küzdelem részben annak a bebizonyításából áll, hogy azok a fogalmak és értékek, amelyeket a felvilágosodás a történelem mértékadó egységeinek és mintaképeinek nevezett, valójában nem egyetemes fogalmak és értékek, hanem maguk is sajátos történelmi tények, amelyeket a felvilágosodás filozófusai jogtalanul az egyetemes igazságok rangjára emeltek. Így például a szépség fogalma, amely az akadémiai műkritikusok számára mértékül szolgált a műalkotások bírálatában, valójában Vergilius és Raffael sajátos szépség-eszményének az elvont jellemvonásait egyesítette önmagában. A természetjog fogalma alapjában nem volt más, mint a XVII. és XVIII. század folyamán megvalósult vagy tervbe vett, a távoli múltból visszaidézett vagy a jövőbe előrevetített jogi intézmények összessége; az erkölcsi fogalmak pedig egyszerűen az antik civilizációban vagy az antik-keresztény és modern civili-

zácioban kialakult szabalyok vagy erényideálok összefoglalását jelentették. Maguk a filozofiai rendszerek, akár zárt és megszilárdult formájukban, akár pedig a kozvéleményre és a kozmeggyőződésre valo kisugárzasukban, bizonyos időszerű problémákkal állnak szoros kapcsolatban, és ennek kovetkeztében sem a mult, sem a jövő problémáira nem ervényesek.

(Benedetto Croce « La naissance de l'Historisme »
Revue de Métaphysique et de Morale)

Ugyanebben a tanulmanyaban tanitomestereről, Vicorol beszelve, Croce vilagosan ramutat arra, hogy mit ert historizmus alatt mindent elfogadni a történelemben es igazolni a multat annak teljessegében

Kritikailag megcáfolhatatlan és bebizonyított tény, hogy Vico filozofiája a legtisztább formában és a legnagyobb ontudattal szembefordult az « illuminizmus »-sal, amelyet Vico eredeti formájában ismert meg és ezért joggal azonosított a természetjog tantételeivel, a kartéziánizmussal, a modern európai társadalom eszményképeire és világos, határozott gondolatokra alapulo vitatkozo történelemirással.

Vico erkolcsileg igazolta mindazt, amitől az elvont racionalizmus elborzadt, mert irracionálisnak tartott; Vico ezeket sajátságosan racionális, élesen meghatározott, egymással szembenállo és mégis egymással szoros kapcsolatban lévő fogalmak rangjára emelte. Ugyanakkor Vico erkolcsileg igazolta a társadalom primitív és barbár hajlamait, mert azokat a történelem, és ennek kovetkeztében a civilizácio pozitív és szukséges tényezőinek tekintette, legalábbis abban az esetben, ha belőluk egy igazi civilizáció bontakozott ki.

Croce megkulonbozteti egymástol azt, amit tortenetirasnak nevez es a tortenelmet mint tudományt, a kronikát A történészek altal irt tortenelem, az objektiv történelem, Croce szerint, nem igazi történelem, hanem szellemi torna vagy nyelvtani gyakorlat A tortenesz elsőrendű feladata nem a mult tényeinek megallapitása, hanem onmaganak ontudatra ebresztese a történelmi realitasban A történelmi ismeret művelete nem egy tenynek a megismeréset jelenti, hanem *az ember* tudomasulvetelét ezen a tényen keresztul· a filozofus egyetlen lehetősege az cmber megismerésére őt a történelmi tenyen keresztul megkozelitemi, ez a megismeres egyben cselekedet is, mert átalakító jellegű Igy vilagosodnak meg előttunk azok a crocei képletek, amelyek szerint « a filozofia nem mas, mint a történetirásnak egy modszertani pillanata » es a tortenelmi megismerés nem mas « mint az elmélet es a gyakorlat kiengesztelődése » A történelem abszolut

Olvasóim joggal kérdezhetik: mi a historizmus legfőbb jellemvonása abban a formában, ahogy a huszadik század első felében a közönség előtt jelentkezett, amikor azt a nyelvtudomány gyakorlásában fegyelmezett és az elméleti okoskodásban felkészült történelemtudósok magukévá tették, és amikor rányomta bélyegét a kutatásra és az életre, egy bélyeget, aminek élessége azóta is erősödik. Kérdésükre egy rövid és látszatra homályos, vagy nehezen érthető képlettel válaszolok (amelyhez később hozzá fogom fűzni a szükséges magyarázatokat): a historizmus legfőbb jellemvonása annak a ténynek a felismerése, hogy a történelmi ismeret a szellemi cselekedetek folyamatának a kiindulópontja.

Hol és hogyan látjuk megszületni a tiszta történelmi ismeretet? Véleményem szerint abban a tényben, hogy felkészülünk egy olyan cselekedetre, amelynek szükségességét előre érezzük, de amely még korántsincs meghatározva, sőt teljesen bizonytalan; ennek céljából vizsgálat alá vesszük azt a helyzetet, amelyet a világban és a világgal elfoglalunk, azzal a világgal, amelytől elválaszthatatlanok vagyunk, és — elfogadva a való helyzetet, úgy ahogy van — kikutatjuk annak tulajdonságait és keletkezésének történetét; amikor pedig odáig jutottunk, hogy tisztán látunk a kérdésben, akkor akcióba lépünk úgy, ahogy azt az erkölcs gyakorlati ismerete, amit ilyen úton szereztünk, előírja nekünk; ez azután egy új realitás születéséhez vezet. Az első lépés, amely történelmi jellegű, helyesebben a történelmi ismeretekre támaszkodik, és a második lépés, amely gyakorlati és erkölcsi jellegű, szorosan összetartozik, mert egyik a másikból következik annak ellenére, hogy — amint ezt majd be fogom bizonyítani — mind a kettő különálló egység. Ha megpróbálnánk az első lépés megtevése nélkül boldogulni, akkor vakember módjára rémülten egy helyben topognánk, ha pedig a második lépést próbálnánk kihagyni, akkor az üres levegő után kapkodnánk. Ebben az esetben is egy *a priori* szintézis következik be, — a gyakorlat és az elmélet viszonyában — ami a szintézisek szintézisének síkjára vagy a szellem minden formában való tökéletes egységének síkjára emelkedik.

Az elméletnek és a gyakorlatnak ez a rendkívül egyszerű módon végbemenő egyesülése, ami a napi életben pillanatonként ismétlődik, lényegében teljesen azonos azzal, amit — nagyobb méretekben — a nagy történelmi művekben találunk, amelyek előkészítése és írásba való átültetése hosszú éveket, sőt néha több emberöltőt kíván és amelyben nagyjelentőségű fejezetek számolnak be a társadalmak és népek erkölcsi és szellemi tevékenységéről. A történelem a maga tiszta és teljes valóságában nem más, mint ezeknek a cselekedeteknek a hosszú sora, amelyek mindegyike önmagában teljes, de ugyanakkor képes arra, hogy új

cselekedeteket hívjon életre: ez az a történelem, amit öröktől fogva ismerunk és amely az emberi lélekből fakad.

(Benedetto Croce. « Historicisme pur et impur »
Revue de Métaphysique et de Morale)

A historizmusnak azonban nem szabad « történelemfilozofiává » válnia, írja Croce: minden olyan rendszer nevetséges, amely a tények végtelen sokaságát megprobálja bezárni a filozofia börtonébe. A történelem, ez a feltétlen realitás, fittyet hány mindenféle szellemi szerkezetnek.

A TÖRTÉNELMI GONDOLKOZÁSMÓD ÉS A TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA

A nagy német filozófia, a fent felsorolt okok alapján, *nemcsak hogy* nem avatkozott be a történelem logikai és etikai megértésének problémájába, és nemcsak hogy, ennek következtében, egy olyan rendszert épített a történetírásban és annak módszertanában, amit én egy pillanatnyi habozás nélkül hajlandó vagyok hajmeresztőnek minősíteni, egy rendszert, amit « történelemfilozófiának » neveznek, amelynek eredetét abban az elgondolásban találjuk, hogy a történetírást meg kell szabadítani annak az ítéletnek a súlyától, amit a XVIII. század racionalizmusa mondott ki ellene azzal az indokolással, hogy a történetírás felületes és mindig kétes értékű tanúvallomásokból és okmányokból merít, *hanem* ahelyett, hogy kézen fogta volna a Hamupipőkét, aki a tudás kapuja előtt álldogált és felvezette volna azokon a lépcsőfokokon, amik az őt megillető trónhoz vezettek, vagyis a történelemírást a törvény és a szellem egyetemességében mint egy *a priori* szintézist kezelte volna, — a nagy német filozófia, egy nem önkényes dialektika segítségével, merészen, de ostobán megpróbált hátatfordítani az emlékek, tanúvallomások és okmányok alapján kialakult szemléletnek és nagy gőgösen megkísérelt elképzelni egy olyan történelmi következtetést, amely a tiszta és elvont szellemi kategóriákból indult volna ki, vagyis (amint ezt többen megfigyelték és joggal nehezményezték) egy *a priori* analitikus és nem egy *a priori* szintétikus történelmet próbált elképzelni.

Ezen az úton járva, a német filozófia egyszerűen Ikarosz és Phaeton tragikus sorsára jutott volna, akik az űrbe vetették magukat, ha nem esett volna véletlenül szilárd talajra vagy éppenséggel arra a puha ágyra, amit a zsidó-keresztény történetírás készített önmagának, akkor amikor megalkotta elméletét a világ teremtéséről, az eredeti bűnről, a Paradicsomból valo kiűzetésről, az emberiségre büntetésként kimért verejtékes munkás életről, a megváltásról és a választottak királyságáról,

a világ végéről, az utolsó ítéletről és a vele kapcsolatos menybemenetelről. De az az elmélet, amit a zsidó-keresztény írók ilyen formában megfogalmaztak és amit megpróbáltak felületesen népszerűsíteni, a kinyilatkozásból és a hitből született és mindvégig legyőzhetetlenül természetfeletti és teológiai jellegű maradt és mint ilyen, megvetéssel ellenségként kezelte a modern kultúrában és a modern életben gyökerező történetírást. Ez elkerülhetetlenül heves lázadáshoz vezetett a metafizika és a történetbölcselet ellen és átmenetileg lehetővé tette a bölcseleti értelemben barbár pozitivista fejlődéstan uralmát.

Annak alapján, amit eddig mondottam, olvasóim el tudják képzelni, hogy milyen örömmel fogadom azt a gyakori eseményt, amikor különböző felületes beszámolók és egyes külföldön megjelenő könyvek és folyóiratok rövid ismertetései engem a « történetfilozófia újjáélesztőjének » neveznek; az igazat megvallva egész történészi és filozófiai pályafutásom során pontosan ettől a gondolattól viszolyogtam a leginkább, mert véleményem szerint, a történetfilozófia a történelem kultuszának súlyos károkat okozott és a történelmi ítéletformálást rossz irányba vezette. Abban a vitahadjáratban, amit nem olyan régen ismét felújítottam a marxista tanítás ellen, méltatlankodásomat nem a kommunizmus ellen irányítottam, — mint ahogy azt a felületes szemlélő hihetné — hanem Marx történelmi « teologizmusát » támadtam, amelyet az « anyag » szó használata a legkevésbbé sem cáfol meg. Mert hiába nevezi Marx « anyagnak » azt a természetfölötti Istent, aki az ő « teologizmusát » irányítja, ezzel az anyagot még nem magasztosítja fel, a marxista vallást azonban megfosztja a méltóságtól és megbecsüléstől.

(*U.o.*)

Ámde Croce mégis hisz a történelem értelmének a gondolatában. Hegelhez hasonlóan, a történelemben ő is a *szabadság megvalósítását* látja: csakhogy Croce szemében ez a szabadság nem más, mint egy végtelen kaland, amit tervrajzokkal vagy pontos görbékkel nem lehet meghatározni. Croce szemére hányja Hegelnek, hogy megállította a történelem menetét:

« Hegel, aki olyan határozott szavakkal fejtette ki nagyjelentőségű elméletét mely szerint « minden észszerű, ami valóságos és minden valóságos, ami észszerű », maga is valamilyen szent rettegést érzett, valahányszor saját lángeszű mondására gondolt; ennek következtében belekeveredett és elveszett annak elemzésében és végül odáig jutott, hogy különbséget kezdett tenni a valóban észszerű és szükséges valóság és a rossz, véletlenül létrejött valóság között. Ugyanakkor Hegel újjáélesztette Vico tévedését, amikor az idő fogalmába beleillesztette a maga metafizikai logikájának történelmi korszakokká átalakított kategóriáit.

Bár Hegel a történelmet nem úgy képzelte el, mint egy korszakokból alkotott gyűrű örökös ismétlődését, mégis elkövette azt a hibát, hogy a történelmet egy meghatározott korszakban megállította, és így a történelmet zárt rendszerként kezelte, amely csak múltból áll és jövővel nem rendelkezik.»

Így tehát Croce historizmusa szemben áll a haladás filozófiájával, amely nem hiszi hogy a mult értékes és tagadja, hogy mindig lesz egy *új* jövő. De Croce idealista liberalizmusa elsősorban a fatalista történelmi felfogást ellenzi, amely nem hisz abban, hogy a jövő bármilyen lehet és tagadja azt, hogy a történelem «nem más, mint fáradhatatlan erőfeszítés a jobb és magasabbrendű élet megvalósítására.» («A fatalizmus és a tétlenség — írja Croce — tagadja a történelmet, amely maga a tevékenység és tagadja a történelmi ismeretet, ami minden tevékenységnek a forrása») Végül Croce a marxizmust is elveti: Európa történetét a XIX. században a szabadságra valo törekvés jellemzi, amit a burzsoázia testesített meg, nem pedig a gazdasági feltételek játéka:

«Az emberiség feladata és küldetése nem a jólét és a kényelem keresése, hanem önmagának szüntelen kiteljesítése az emberiségnél örökösen magasabbrendű formák megteremtése által. A költőhöz és a művészhez hasonloan, az emberiségnek is a történelem örök himnuszát kell zengenie... Ha valaki megkérdezi tőlünk, hogy a szabadság kezében tartja-e a jövőt, feleljük neki azt, hogy a szabadság ennél valami értékesebbet, az örökkévalóságot tartja a kezében. «A szabadság» a történelem örök megformálója, a történelem tulajdonképpeni tárgya.»

RAYMOND ARON, a legutóbbi évek legjelentősebb francia történetfilozófiai művében, az «Introduction á la philosophie de l'histoire» (Bevezetés a történelemfilozofiába) cimu irásában Croce-éhoz hasonló véleményt formál.

Senki nem világított rá Aron-nál élesebben a *történelmi ismeretek relativitására*. Raymond Aron, miután bemutatta azt, hogy a természettudományok hogyan kerülnek szembe és hogyan ütköznek meg a relativitással, a következőket irja:

TÖRTÉNELEM ÉS A RELATIVITÁS

Már a kiindulási pontban szembetaláljuk magunkat a perceptiv (észrevételre alapuló) relativitással, méghozzá annak egy súlyosabb változata, az átélt tapasztalatok kölcsönös részrehajlása formájában: a színész és a néző, a katona és a tábornok ugyanazokat az eseménysorozatokat különbözőképpen látják. Ezt a relativitást a történelem sohasem lesz képes hatalmába keríteni, mert az átélt tapasztalatok a történelem

tudományának az alapját képezik és a tények, abban a mértékben, ahogy az egyének felett állanak, nem állnak önmagukban, hanem a tudaton keresztül és a tudat érdekében maradnak fenn a történelemben. A történelem tehát egy olyan tárgy megfejtésére törekszik, ami nemcsak hogy elmúlt (amennyiben eseményről van szó), és nemcsak hogy megsemmisült (amennyiben a természet vagy az emberiség egy bizonyos állapotáról van szó), hanem csak az emberi agyban él tovább és annak változásaival együtt maga is megváltozik.

Megfigyeltük azt, hogy a történészek, azonfelül hogy egyénekkel foglalkoztak — ami munkájuk atomizálásához vezetett — vagy a megközelíthetetlen mindenséget próbálták megfejteni, ugyanakkor tudományos erőfeszítéseket tettek abba az irányba is, hogy törvényszerűségeket találjanak és objektív tényeket, illetve szabályszerű ismétlődéseket állapítsanak meg; ezek a töredékes és elszórt beszámolók azonban a történelem végtelen birodalmának csak egy részét ölelik fel és sohasem alkotnak egy, az egész világot magábafoglaló beszámolót. Ennek következtében a puszta megértésre korlátozott és az igazságot a történelmi világkép újjáépítésének útján kereső tudás látszólag sikereket ér el a tárgyilagosság és a részletek ismerete terén, de az elemi és alapvető megfigyelések relativitását csak akkor tudja megszüntetni, hogyha belenyugszik abba, hogy felfogóképességének fejlődése és kutató módszereinek a tökéletesítése egy újabb relativitás megszületéséhez fog vezetni. A fejlődő történelemben élő történész mindig csak egy felnagyított, mindig tökéletlen, mindig változó múltról számolhat be, olyannyira, hogy a történelem tudománya, amely a valamivé válással szolidáris, abban a mértékben fejlődik, ahogy az egy állandó irányban halad előre, és abban a mértékben újul meg, ahogy az, ahelyett hogy a múlt tapasztalatait felhalmozná, ellent mond önmagának és így biztosítja az előrehaladását.

Vagy még ennél is továbbmenve: a történész nem téveszti össze önmagát a transzcendentális énnel, ugyanúgy, mint ahogy a katona sem téveszti össze önmagát a tábornokkal. A történész forráskritikai munkájában és a tények megállapítása során pártatlanságra törekszik és azt el is éri, de ha nagy egységek összeállításában is pártatlan maradna, akkor nemcsak hogy nem lenne *pártatlan*, de az egészet sem lenne képes átlátni és elveszne az *apró részletekben*.

Az alapvető különbségek tehát a következők: a történelmi realitást nem lehet beszámolók segítségével feltárni, mert a történelmi realitást emberek hozták létre és központjában, akár cselekvő akár szenvedő résztvevőként, de mindenképpen emberek állanak. A perceptív (észrevételi) relativitás síkjáról nem lehet a természetfelettien relatív objektív viszonyok síkjára emelkedni; viszont egy történelmi relativitás az

elérhető dolgok közé tartozik: benne a tudós önmagát és a maga világképét a maga választotta múlt megszólaltatásával fejezi ki.

A tárgy, ez a fizikai relativitáshoz hasonló relativitás, mely a megfigyelőtől elválaszthatatlan, aszerint váltakozik, amilyen síkon közelítjük meg; eszerint tehát a tárgy relativitása eredeti és sajátos, mert végső elemzésben a szellem valamivé válásának kétértelműségétől és a fejlődés befejezetlenségétől függ.

Ezekután természetes, hogy a történetfilozófiának bármilyen fajtája is csak relatív lehet:

Egyetlen filozófia sem képes kiküszöbölni azt a tényt, hogy a lehetséges meggondolások száma igen nagy, és hogy minden szempont relatív. Mivel pedig a valamivé válás jellege aszerint változik, amilyen kérdést teszünk fel vele kapcsolatban, a múltról alkotott képzeteink is szükségszerűen éppen olyan sokszínűek, mint amilyen sokfélék az emberek szándékai. Az elbeszélés és a determinizmus, a gyakorlati történelemírás és a nagyszabású történelmi mű nem szüntethetők meg, mert nem lehet megszüntetni azokat az érdekeket, amelyek őket életre hívják és nem tüntethetők el az életnek azok a sajátságai, amelyek tolmácsolására hivatottak. A filozófia a fentieknél magasabb szintről letekintve uralkodik a sokféleség felett és nem igyekszik azt megszüntetni.

De a történelem értelmének problémáját mégsem kerülhetjük el:

A TÖRTÉNELEM JELENTÉSE

Első és egyetlen problémánk azt megállapítani, hogy az emberiségnek megadatott-e az igazság kiderítésének a joga, méghozzá minden külső segítség nélkül és a történelem időtartamán belül? A keresett igazság lehetővé tenné azt, hogy választ találjunk arra a kérdésre, amire a fejlődéstan és a determinizmus próbált megoldást találni, t.i. hogy a történelem, amely a véletleneknek és észszerűtlen cselekedeteknek oly súlyos bélyegét viseli, rejteget-e mégis egy olyan szükségszerűséget, amely a múltat — hogy így mondjuk — teljes egészében igazolja? Amennyiben erre a kérdésre választ kapunk, akkor egyben az eddig hiába keresett «történelmi teljességre» is rátapinthatunk. Ez utóbbi nem tévesztendő össze sem a tökéletes valósággal, ami minden tárgyhoz hasonlóan felfoghatatlan és megközelíthetetlen, sem pedig a különböző nézetek egymás mellé helyezésével, amely minden más szubjektív szintézishez hasonlóan csak önkényes jellegű cselekedet lehet. Ez a történelmi teljesség azt az igazságot jelentené, amely túlszárnyalja a különböző nézetek sajátosságait és a különböző felfogások sokaságát, és megmagyarázza illetve meghatározza a teljes valamivé válás végső jelentését.

Ha tagadjuk ennek a problémának a létezését, akkor a történelmet észszerűtlenné és alkalomszerűvé tesszük. Pedig a történelem nemcsak vak nekilendülés, hanem egyben értelem is.

Ez a tagadás nem egyedül megfigyelésen alapul. Az igazat megvallva, a tagadás legtöbbször nem is annyira a szkepticizmussal vagy agnoszticizmussal áll kapcsolatban, mint amennyire egy nyílt vagy titkolt dogmatizmusnak a velejárója. E dogmatizmus szerint az ember ragadozó állat, aki ösztöneinek szublimálására vagy ingereinek elnyomására kényszerülve, amelyek őt általában parancsolóként szolgái fölé emelik, elkeseredésében megcsonkítja vagy lealacsonyítja önmagát. A kultúrák, egy élőlénynek vagy élő egyéniségeknek ezek a spontán létesítményei, egy olyan törvény szabályainak megfelelően fejlődnek ki, amely a szellemtől teljesen idegen. Ez az esztelen dogmatizmus, a kereszténység felbomlását nyomon követő új tanok egyike, nem annyira az ember eredetét és biológiai tulajdonságait hangsúlyozza (ebben a tekintetben egyébként az ateista filozófiákkal megegyezik), hanem inkább azon erőlködik, hogy megtagadja azt a lényeget vagy azt a célt, amelyet az ember elméjének köszönhet.

Ez a filozófia megcáfolhatatlan lenne, hogyha nem hordozná magában önmaga alapvető ellentmondását. Az öntudat, amit ez a durva ember-állat elsajátít, ennek a filozófiának értelmében nemcsak érthetetlen jelenség, hanem botrányos is. Minek foglalkozzon filozófiával és minek keresse az igazságot az a lény, aki azt úgysem tudja megérteni vagy meghatározni? Ez az irracionalizmus önmagát cáfolja meg, minthogy önmagát filozófiai igazságnak véli és ugyanakkor tagadja azt, hogy a filozófiai igazság elérhető. Ez a teljesen formális jellegű vita senkit sem győz meg (ezt nem is állítja), de legalább fényt vet arra az alapvető antinómiára, ami a racionális hivatást elválasztja az állati élettől. A történelem csak ennek az ellentmondásnak köszönheti a létét. Ha a történelem csak tiszta észből vagy csak vak nekilendülésből állana, akkor hamarosan elpusztulna akár a töretlen fejlődés, akár pedig a fejetlen egymás után következés súlya alatt...

... Innen nem jutunk vissza a lét és a lét kötelessége kettősségéhez. Ez az eszmény nem egyezik meg szükségszerűen az erkölcsi és humanista idealizmus ábrándjával, amelyben a burzsoá törekvésekhez egy adag illúzió kapcsolódik az emberiség létének lényegével kapcsolatban. Mi több, ez az eszménykép nem a történelem eredeti szerves része és sohasem lett egyszer és mindenkorra meghatározva. Azokhoz a vallási tanokhoz, amelyek kezdettől fogva tisztán látták, hogy mi lesz a vég, a moralisták hozzákapcsolták az örökkévaló ember gondolatát, amelyet az állandóan változó társadalom fölé emeltek és amelynek nevében

ítélkeztek embertársaik felett. Ez az eljárás kettős tévedés, amennyiben ez a gondolat még nem valósult meg és amennyiben a normákat nem lehet elválasztani attól a történelmi anyagtól, amelyből származnak. Az emberiség azon a kollektív valamivé váláson keresztül emelkedik fel a maga öntudatra ébredésére, amelyben a szörnyűségek és az emberi nagyság keverednek egymással, és végül odáig jut, hogy rendeltetését szembe tudja állítani a maga végzetével.

Ha a történelemnek valóban van értelme, azt nem a töretlen és hiánytalan haladásban kell keresnünk. Az is biztos, hogy ezt az értelmet nem lehet táblázatokkal kifejezni. A történelem értelme összetéveszthető a dialektikus és drámai valósággal és azzal a *szabadsággal,* amelynek örökké küzdenie kell, de amely legyőzhetetlenül velünk marad a történelem folyamán. Ezt a szabadságot nem egy elmélet, hanem a *cselekvés* tartja életben:

TÖRTÉNELEM ÉS SZABADSÁG

Nem nehéz feladat megcáfolni a (szabadságot) tagadó elméleteket és nem nehéz rámutatni azok bizonytalan voltára vagy kézzelfogható ellentmondásaikra. Ezen túlmenően azonban a szabadság csak a cselekvés által tudja bebizonyítani létezését. A valóban emberi és szellemi cselekvés magában foglalja az egyénnek magatartásához való tudatos ragaszkodását. A történelem dialektikai kora a történelem időtartamánál magasabb rendű. A lényeg mindig a megfontolás és a megválasztás kettős függetlensége marad, mely a személyt önmagával meghasonlásba kergeti, de őt ugyanakkor a gondolkodás segítségével felszabadítja és lehetővé teszi számára azt, hogy az igazságot kutassa.

Fentebb szembeállítottuk a folytonosságot a folytonosság megszakadásával, így például a létfontosságú vagy lélektani tapasztalatok felhalmozását szembeállítottuk az önkéntes újrakezdés rögtönzött jellegével. Mi több, nem egyszer találkoztunk a fejlődés és a megszakadás ellentétével. Formailag ez az események és a szabályosság ellentétének felel meg. Konkrétebben, a fejlődés hol a különböző intézmények lassú elkopása, a fajok és népek elszegényedése formájában jelentkezik, hol pedig, a fentiekkel ellentétben, a hitvallások és intézmények fennállásának biztosítása és a technika fejlődése formájában mutatkozik. Ami pedig a folyamatok megszakadását illeti, ez olyan katonai vereségek vagy társadalmi forradalmak formájában jelentkezik, melyek hirtelenül éles fényt vetnek valamilyen lappangó válságra, vagy pedig olyan nagy alkotások képében mutatkozik, amelyek látszatra egyedül állnak a maguk nemében, a valóságban azonban a tömegek tevékenységének eredményei és az emberek

előtt felfedik az emberiségnek eddig ki nem mondott érzéseit. Ez az antitézis minden megmozdulásra, a valóság minden síkján érvényes.

Mindez nem jelenti azt, hogy ez az antitézis a lét szempontjából nem döntő jelentőségű. Az ember, minthogy egyszerre állati és szellemi lény, elég erős kell hogy legyen ahhoz, hogy felülkerekedhessék az alsóbbrendű végszetszerűségeken, vagyis az akarat segítségével legyőzhesse a szenvedélyeket, az öntudat által úrrá lehessen a vak ingereken és az elhatározás által maga alá teperhesse a határozatlan gondolatokat. Ebben az értelemben véve a dolgokat, a szabadság minden pillanatban kockáztatja egész létezését és olyan cselekedetekben tesz bizonyságot önmagáról, amelyekben az ember többé nem különbözik önmagától.

A szabadság, amely az elmélet szempontjából lehetséges, a gyakorlatban és a gyakorlat által pedig valóra válik, sohasem lehet tökéletes. Az egyén múltja határt szab az emberi kezdeményezés szabad játékának, a történelmi helyzet pedig meghatározza a politikai cselekedetek lehetőségeinek határát. A választás és az elhatározás nem a semmiből születik, hanem minden valószínűség szerint a legelemibb szenvedélyeknek van alávetve és minden esetben legalább részben előre meg van határozva elődjei által.

Egyedül a gondolatnak van joga és lehetősége arra, hogy elkerülje az oksági magyarázatot, legalábbis abban a mértékben, ahogy függetlenségét bebizonyítja azzal, hogy saját ítéleteit ellenőrzi. De az ember mindig túllépi a saját tudásának határát, mert újabb és újabb tárgyak felkutatásának szenteli életét és tudása alapvetően befejezetlen. Ahhoz pedig, hogy az ember teljes egyetértésben éljen önmagával, arra lenne szükség, hogy mindig az igazságnak megfelelően éljen és hogy önmagát függetlennek tartsa mind önmaga megteremtésében, mind pedig a teremtésnek a tudomásul vételében. Ez egy olyan ideális kiengesztelődés, amely nem egyeztethető össze azoknak a végzetével, akik nem hajlandók Isten helyébe egy bálványt állítani.

Az emberi létezés dialektikus, vagyis drámai, minthogy az ember egy összefüggéstelen világban él, rövid élettartama ellenére állandóan elkötelezi magát, örökösen egy megfoghatatlan igazság után kutat, mégpedig a siker biztosítéka nélkül, egy töredékes tudomány és egy formális gondolkodás segítségével.

(Raymond Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire; essai sur les limites de l'objectivité historique*. 2. éd. [Paris] Gallimard [1938].)

Beszámolónkat **KARL JASPERS** írásainak azzal a részletével fejezzük be, amelyben a szerző meglehetős habozásról tesz tanúságot és ezzel rávilágít az egész probléma titokzatos jellegére. Jaspers bebizonyítja azt,

hogy a történelem értelmének vizsgálatára szükség van, arra is javaslatot tesz, hogy a világ történelmét milyen feltevések alapján lehetne rendszerezni, de a történelem végső céljának a gondolatát határozottan visszautasítja A történelemmek nincs célja, de van *értelme*.

A KEZDET KEZDETÉN TARTUNK...

A világtörténet igen gyakran véletlen események zavaros egyvelegének tűnik, mely örvénylő ár gyanánt zúdul végig a korszakokon. Az egyik felfordulást és szerencsétlenséget nyomon követi a másik és a boldogság pillanatai olyan rövidek, hogy valóságos kis szigetekhez hasonlítanak, amelyeket csak egy időre került ki az ár, mielőtt mindent elborítana hullámaival. A történelem útját, írja Max Weber, az ördög kövezte ki, lerombolt értékekből...

De a történetbölcselet megköveteli, hogy a világtörténet értelmét, egységét és szerkezetét keressük. Mindez csak akkor lehetséges, ha szemunk az egész emberiséget felöleli.

Próbáljuk meg felrajzolni a világ történelmének vázlatát:

Az ember több százezer éve él a Földön: ezt bizonyítják azok a csontok, amelyeket különböző, megállapítható korú földrétegekben találtak. A velünk anatómiai szempontból azonos ember több tízezer évvel ezelőtt jelent meg a Földön; ennek az embernek ismerjük a szerszámait és a falfestményeit. Az okmányokkal bizonyítható és összefüggő történelem azonban legfeljebb öt-hatezer éves.

A történelmet négy alapvető, egymástól élesen elhatárolt szakaszra oszthatjuk:

1. Az emberiség első nagy lépését, a nyelv megszületését, a szerszámok feltalálását, a tűz meggyújtásának és használatának tudományát, csak következtetések útján ismerjük. Ez volt a prometheuszok kora, a történelem megalapozóié, amikor az emberből végleg ember lett, ellentétben azzal a kizárólag biológiai lénnyel, akit el sem tudunk képzelni. Hogy mikor ment végbe ez a változás, nem tudjuk. Annyit tudunk csak, hogy nagyon régen történt és hogy ez az első kor annyival hosszabb az okmányokkal igazolható történelmi kornál, hogy az utóbbi teljesen eltörpül mellette.

2. A Krisztus születése előtti ötödik és negyedik évezredben kialakult Egyiptom, Mezopotámia, India és, valamivel később, a Sárga folyó mentén, Kína civilizációja. E civilizációk apró, fénylő szigeteket alkottak a világot benépesítő emberiség sötét tengerében.

3. Krisztus előtt 500 körül, helyesebben 800 és 200 között, a gondolkodók megvetették az emberiség szellemi alapjait, méghozzá egyidőben

és mégis egymástól függetlenül Kínában, Indiában, Perzsiában, Palesztinában és Görögországban. Az emberiség szellemi életét ma is ezekre az alapokra építi.

4. E korszak óta csak egyetlen valóban új, mind anyagi mind szellemi szempontból döntő esemény született, mely a világtörténelem fejlődését az első három kor nagy eseményeihez hasonló mértékben befolyásolta: ez a tudomány és technika korának bekövetkezése. E kor Európában a Középkor hanyatlása óta előrevetette árnyékát; szellemi alapjait a XVIII. században fektették le; nagyarányú kibontakozása a XVIII. század végén kezdődött és fejlődése az utolsó néhány évtizedben vált szédületes mértékűvé.

Vessünk egy pillantást a harmadik időszakra, a Krisztus születése előtti 500 körül lefolyt eseményekre. Hegel mondotta: «A történelem teljes egészében vagy Krisztus felé halad, vagy Krisztustól származik. Az Isten Fiának megjelenése a földön a világtörténelem tengelyét alkotja.» Annyi bizonyos, hogy az a módszer, ahogy az éveket számláljuk, állandóan a történelem keresztény szerkezetére emlékeztet bennünket. A hiba csak az, hogy ez a rendszer nem keresztény ember számára semmit sem jelent. Sőt még a nyugati világ keresztényei sem a hitre építették gyakorlati történelmi ismereteiket, hanem élesen elválasztották egymástól a vallásos és a világi történelmet és mindkettőnek más-más jelentőséget tulajdonítanak.

Amennyiben a történelemnek valóban van «tengelye», azt csak a világi történelemben találjuk meg és ott is csak tapasztalati úton, egy olyan tény formájában, amely az egész emberiség szempontjából jelentős, ideértve a kereszténységet. A tengelyt alkotó tény egyforma befolyással kell hogy legyen a nyugati népekre és az ázsiaiakra, sőt minden emberre, méghozzá mindenféle vallási norma támogatása nélkül. Ha erre a tényre rá tudnánk találni, akkor egy olyan közös alapot létesíthetnénk, amelyből kiindulva minden nép könnyebben megértené a maga történelmi szerepét. Mi úgy véljük, hogy ez a történelmi tengely azzal a szellemi fejlődéssel egyenlő, amely a Krisztus szuletése előtti 800 és 200 között ment végbe. Ebben az időszakban alakult ki annak az embernek a tipusa, akivel ma is megosztjuk a világot. Nevezzük ezt a korszakot röviden a «történelmi tengely korának».

E kor rendkívüli eseményekben gazdag. Kínában ez Konfucius és Lao-ce kora, amelyben a kínai filozófia minden árnyalata megszületett: ebben az időben tanított Mo-ti, Csuang-ce, Lie-ci és számtalan más nagy gondolkodó. Indiában megalkották az Upanisad-okat; ez Buddha kora. Mint Kínában, úgy Indiában is a filozófiának minden iránya kialakult, ideértve a szkepticizmust és a materializmust, a szofizmust és a nihi-

lizmust. Perzsiában Zarathusztra megalkotta zord világképét a jó és rossz áldz küzdelméről. Palesztínában felléptek a próféták, Illéstől Ézsaiáson és Jeremiáson keresztül egészen a második Ézsaiásig. Görögország megajándékozta a világot Homérosz-szal, a filozófus Parmenidész-szel, Herakleitosszal és Platoval. Ekkor éltek a tragikus költők, ekkor Thukidüdész és Arkhimedész. Ez a hatalmas fejlődés, amelyre a nagy nevek csak utalni tudnak, rövid évszázadok alatt ment végbe, körülbelül egy időben mind Görögországban, mind Indiában, mind a Távol-Keleten, anélkül, hogy egyik ország a másikra bármilyen hatást gyakorolt volna.

E kor legnagyobb vívmánya: az ember mindenütt és majdnem egy időben tudomást szerzett a létről, annak teljességében, megismerkedett önmagával és létének határaival. Megértette, hogy a világ félelmetes és hogy az ember tehetetlenül áll vele szemben. Megfogalmazta a lét lényeges és döntő kérdéseit és amikor felfogta, hogy milyen szakadék tátong lába előtt, kísérletet tett, hogy önmagát felszabadítsa és üdvözüljön. Az ember, miközben tudomásul vette létének határait, magasabb célokat tűzött maga elé. A tudatos lét mélységeiben és a felsőrendűség kristályos tisztaságában az ember szemben találta magát az abszolútummal.

A megrettent ember erre a lehető legkülönbözőbb lehetőségekkel próbálkozott. A vita, a pártoskodás, a szellemi egység megbomlása (amely azonban továbbra is érezhető maradt az egymással ellentétes állítások kölcsönös összefüggéseiben) végül a szellemi zűrzavar határán járó nyugtalansághoz és lelki izgalomhoz vezetett.

Mai gondolkodásunk alapvető kategóriái ebben a korban születtek, egyidőben azokkal a nagy vallásokkal, amelyek a mai napig éltetnek bennünket.

E fejlődés következtében az ember vitatni kezdte mindazoknak a felfogásoknak, szokásoknak és társadalmi rendszereknek a jogosultságát, amelyeket azelőtt öntudatlanul helyeselt és nem próbált megtagadni. A világon forgószél söpört végig.

Végetért a megnyugtató mítoszok kora; az emberiség kételkedni kezdett kézzelfogható valóságukban. Új küzdelem kezdődött: az észszerűség és a pozitív tapasztalat felvette a küzdelmet a mítosz ellen; az egy Isten természetfölöttiségének hívei harcoltak a démonok ellen, az erkölcsi felháborodás csatát vívott a hamis istenekkel. A mítoszok átalakultak és elmélyültek azzal egyidejűleg, hogy az ember lerombolta a mítoszt a maga teljességében.

Az ember többé nem elégszik meg önmagával. Minthogy önmagát illetően bizonytalan, készen áll arra, hogy befogadja az új és határtalan lehetőségeket.

A történelem során először, megjelentek közöttünk a filozófusok. Itt is, ott is akadtak olyan emberek, akik bár el voltak egymástól szigetelve,

mertek csak önmagukra támaszkodni. Remeték és vándor bölcselők Kínában, aszkéták Indiában, filozófusok Görögországban, próféták Izraelben: bármennyire különbözött egymástól hitük, viselkedésük és belső magatartásuk, a lelki függetlenség mégis egy táborba tömöríti őket. Az ember képessé vált arra, hogy lelkét kiszakítsa a világból és nyugodtan szembenézzen az őt körülvevő mindenséggel. Az ember felfedezte magában azt az erőt, amelynek segítségével önmaga és a világ fölé emelkedhetik.

Ezzel egyidejűleg tudatossá vált benne a történelem ténye. Az ember tudja, hogy egészen rendkívüli fejlődés veszi a kezdetét, de ugyanakkor tudja, érzi, hogy őt magát végtelen múlt előzte meg. Teljes öntudatra ébredésének első pillanatától kezdve az emberi elmét az emlékek hajtják előre; tisztában van azzal, hogy máris elkésett, sőt néha úgy érzi, hogy a hanyatlás korában él.

Ezért sietve terveket akar kovácsolni, hogy az eseményeket irányítani tudja, és hogy — a történelem során először — helyreállítsa vagy megteremtse azokat a gazdasági feltételeket, amelyeket a legjobbaknak ítél. Az ember terveket sző azzal kapcsolatban, hogyan lehetne az emberi közösségek életét a legjobban megszervezni, igazgatni és kormányozni. E reformtervek cselekvést követelnek.

A társadalmi helyzet mind a három kultur-övezetben erős hasonlatosságot mutat. A kis államok és városok sokasága, melyek mind egymás ellen küzdenek, minden háború ellenére legalábbis kezdetben meglepő jólétet mutat. Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy ezekben a századokban, amelyekben oly sok minden történt, a fejlődés állandó és háborítatlan maradt, A teremtést mindenütt pusztítás követte és az alkotás nagy művét seholsem lehetett befejezni. Egyes személyek nemes képességei sohasem váltak köztulajdonná és ami kezdetben mozgási szabadságnak tűnt, később fékezhetetlen anarchiává változott. Amikor a kor elvesztette kezdeti alkotó lendületét, a gondolatok mind a három kultúr-övezetben dogmákká merevedtek és általános kiegyenlítődés következett be. Midőn pedig a zűrzavar elviselhetetlenné vált, az ember boldogan vette magára a jármot, hogy a szabadságot renddel cserélje fel.

A hanyatlás korát rendkívüli politikai fejlemények jellemezték. Majdnem egyidejűleg hatalmas és mindenható birodalmak alakultak Kínában (Cin-Cse-Huang-ti), Indiában (a Maurya-dinasztia) és Nyugaton (a hellenisztikus birodalmak és a római világbirodalom). A szellemi fejlődés hanyatlását mindenütt a rend helyreállítása és tervszerű technikai szervezés követte.

Az emberiség szellemi élete a mai napig a « történelmi tengely korszaká »-nak forrásaiból merít. Kínában, Indiában és Nyugaton az emberek

időről-időre szánt-szándékkal visszatértek ehhez a korhoz, a Renaissance-ok formájában. Kétségtelen, hogy a « történelmi tengely korszakának » hanyatlása óta is állandóan születtek nagy szellemi alkotások, de ezeket mind e korszakban megfogalmazott gondolatok sugalmazták.

Mondhatjuk tehát, hogy a történelem vezérfonala abból a pontból indul ki, ahol és amikor az ember valóban emberré vált, és onnan haladt a korai ókor fejlett civilizációin át a « történelmi tengely korszaka » felé. Ez utóbbinak szellemi alkotásai azóta is éltetik gondolkodásunkat.

Úgy tűnik azonban, hogy legújabban egy új vezérfonalra találtunk. A mi tudományos-technikai korszakunk új kezdetet jelent, amely történelmi szerepében a szerszámok és a tűz felfedezésének korszakához hasonlítható.

Vegyünk bátorságot ahhoz, hogy pusztán összehasonlítások segítségével az alábbi feltevéseket megfogalmazzuk: amennyiben helyes a tuz és a szerszámok korával kapcsolatos megállapításunk, akkor egy korai ókornak olyan hatalmas és tervszerű államszervezeteit fogjuk megélni, mint amilyen például Egyiptom volt, ahonnan a zsidók elmenekultek és ahová, letelepedésük után, csak iszonyattal tudtak visszagondolni. Lehet, hogy az emberiség azután, hogy átvészelte a titáni államszervezetek korát, egy új « tengely-korszak » felé fog haladni, amely számunkra még elérhetetlennek tűnik, láthatatlan és elképzelhetetlen, de amelyben meg fog születni az igazi ember.

Egyelőre a borzalmas katasztrófák korát éljük. Úgy tűnik, hogy minden, ami elmúlt, a zűrzavarba kerül és megsemmisül anélkül, hogy bárki is tisztán látná, hogyan fogjuk megvetni az új építmények alapjait.

Korunk nagy újdonsága, hogy a történelem — az emberiség életében először — egyetemes történelemmé vált. A közlekedési eszközök fejlődése a földgömb országait olyan közel hozta egymáshoz, hogy mai egységükhöz viszonyítva az elmúlt idők történelme helyi jellegű krónikák gyűjteményének tűnik.

Az amit « történelem »-nek nevezunk, a szonak mai értelmében végetért. Az elmúlt ötezer év csupán rövid pillanat volt az őskor több százezer éves fejlődése és a most megkezdődő igazi történelem között. E néhány ezer év rövidke időköznek tűnik az őskorhoz és a jövő határtalan lehetőségeihez viszonyítva. Az, amit történelemnek nevezünk, új jelentést kap: a múlt történelme egyszerű erőgyűjtés volt azzal a céllal, hogy megtaláljuk önmagunkat, egyesüljünk a világtörténelem feladatainak végrehajtására és — mind szellemi mind technikai szempontból — felszereljük magunkat mindazzal, amire szükségünk lesz a hosszú utazáson. Ma még csak a kezdet kezdetén tartunk...

... Sokan vannak, akik a *történelem értelmét* keresik. Azok, akik hisznek abban, hogy a történelem egy bizonyos cél elérése felé halad, a

legtöbb esetben nem elégednek meg azzal, hogy erre a célra gondoljanak, hanem terveket szőnek annak mielőbbi megvalósítására.

De a tervek kovácsolói előbb-utóbb mind bebizonyítják tehetetlenségüket. A merész tervek, amiket a hatalom birtokosai állítólag mind a történelem hiánytalan ismeretére alapítanak, végül mindig szerencsétlenségben végződnek. Azok a tervek pedig, amiket egyes elszigetelt személyiségek agyalnak ki a maguk szűk baráti körében, szintén bukásra vannak ítélve, vagy ha meg is valósulnak, akkor különböző tényezők behatására egy olyan új helyzet kialakulásához vezetnek, amelynek semmi köze nincs a tervező eredeti elgondolásaihoz. A történelem ennek következtében vagy valami iszonyú törő-zúzó gépezetnek tűnik, amely elől senki sem menekülhet, vagy pedig egy olyan folyamatnak látszik, amit a végtelenségig magyarázhatunk, amely azonban minden jóslatot megcáfolva, újabb és újabb eseményekkel lep meg bennünket. A történelem örökké kétértelmű: olyan folyamat, amiről semmit sem tudunk, de amelyre mégis újra meg újra rábízzuk magunkat.

Amennyiben úgy véljük, hogy a történelem nem más, mint örök haladás a boldogság tökéletes földi megvalósulása felé, akkor meg kell vallanunk, hogy erre a boldogságra nem vagyunk szellemileg felkészülve és hogy a történelmi múltban erre semmiféle biztató előjelet nem találunk. Sőt mi több, az emberiség történelme ennek az elméletnek éppen az ellenkezőjét látszik bizonyítani: útja zökkenőkkel van tele, fejlődésében csak itt-ott találkozunk egy-egy sovány sikerrel, de annál gyakrabban iszonyú pusztulással. Arra a kérdésre, hogy mi a történelem értelme, azt kell felelnünk, hogy lehetetlen egy határozott célt megfogalmaznunk.

Minden cél a legnagyobb mértékben egyéni, átmeneti jellegű és könnyen elavulttá válik. Ha a történelem összességét egységes történelemként képzeljük el, aminek menetét egyetlen elhatározás szabályozza, akkor elkerülhetetlenül a valóság és a lényeg elhanyagolásának hibájába esünk.

(Karl Jaspers. *Einführung in die Philosophie; zwölf Radiovorträge*. Zürich, Artemis [1949, c1950].)

V

KORUNK MŰVÉSZI FORMÁI ÉS PROBLÉMÁI

A művészetnek ma döntő szerepe van kultúránk, civilizációnk és gondolkodásunk rendjében. Bármilyen fontos volt is szerepe az elmúlt korszakokban, mégis csak kisegítő természetű volt. A középkorban éppúgy mint az ősi kultúrákban a vallásnak volt alárendelve; a modern időkben pedig egy arisztokratikus társadalom díszévé vált. A mi szemünkben ma az ember lényeges kifejezésévé válik és kétségtelenül szolidáris kifejezése a társadalom egészének, amellett azonban nem kevésbbé megköveteli a maga autonómiáját.

A művészetnek az autonómiája bizonyára elképzelhetetlen lett volna — ebben nincsen kétség — a hatalmi tényezők megváltozása, gyengülése nélkül, amelyek oly soká uralkodtak felette. A művészet merészségét abból a válságból meríti, amely elsősorban a vallási, azután a racionális és végül a kulturális értékeket támadta meg. Másrészt kisugárzását a végtelenségig fokozza a nevelés ügyének haladása, a kultúra terjeszkedése (a tömegekre kedvező társadalmi fejlődés hatásaképpen, még ha ez nem mindig a demokrácia szabályainak megfelelően ment is végbe), és egyes technikai találmányok, mint a fényképészet vagy zenének lemezre való felvétele, hiszen ezek éppoly fontos találmányok, mint volt a könyvnyomtatás.

A művészi tevékenység felszabadulása, fontosságának fokozatos tudatosulása a művészetet a történelmi tudományok és a filozófiai elmélkedés szükségszerű, organikus részévé teszik. Így a XIX. század végén a művészettörténet önálló tudomány lesz és nem téveszthető többé össze a kultúrák és civilizációk történelmével. Az esztétika — a művészet filozófiai vetülete — többé már nem egyszerű függvénye a tudományos rendszereknek, mint az elmúlt századokban, hanem önálló tudománnyá válik. Végül is a művész soha sem foglalkozott oly sokat önmagával és a művészetnek szentelt irodalom sohasem volt oly bőséges legkülönbözőbb megjelenési formáiban, mint ma.

Amennyiben lehetséges a művészeti irodalomban valamilyen irányvonalat felfedezni, látjuk, hogy ez úgyszólván mindig szakítást jelent a hagyományos elgondolásokkal. Amit ma «művészet»-nek nevezünk, nem azonos azzal, amit régi korok annak tartottak.

1. — A MŰVÉSZET ÉS KORUNK ESZTÉTIKAI TÁVLATAI

De ha a művészetről alkotott fogalmaink tartalma megváltozott, ez annyit jelent mindenekelőtt, hogy a művészetnek a mi szemünkben történelme van: azonossá vált történelme teljességével.

Tudjuk, hogy a francia XVII. század elsősorban a görög-romai hagyományokat ismerte, amelyeket a reneszánsz fedezett fel ujra. Ha a két következő évszázad erősen kiszélesítette is a látóhatárt, a századok nem lépték túl az európai területet, amelyhez tartozott a reneszánsz művészete, a XVI. század költészete, az angol-német irodalom. A XIX. század vége műkedvelőinek, sőt filozófusainak többsége számára a művészet tulajdonképpen nem egyéb, mint az antik kor hagyományai az újkori művészettel együtt. Ez a, különben degenerált antik hagyomány többé-kevésbé ránehezedik mindarra, amit teremtenek vagy amiről ítéletet mondanak, mert mindaz, ami ettől radikálisan eltért, vita tárgyává vált és a leggyakrabban el is utasitották. A haladás eszménye és a nyugati fölény érzése a primitiv, az ősi és nem európai művészetekben csak ügyetlen kisérleteket lát. Jóllehet az európai területeken belül nem klasszikus művészeteket is el kell ismerni (mint a gótikus, a barokk vagy a romantikus művészet), a klasszikus művészet elsőbbsége, ha nem is szögezik le mindig, szinte magától értetődő: Hegel (aki pedig a históriai szemléleteket bevezette) irja a görög szobrászatról: «Sohasem láttunk szebbet és sohasem fogunk szebbet látni.» Tudatosan vagy zavarosan, minden stílust a nyugati klasszikus ideálhoz viszonyítanak, Hellász és Roma örökségéhez: a szépség keresését, a természet ábrázolását, az utánzási technika ügyességét.

A mi korunk szempontjai azonban már teljesen különbözők. A mai környezetben, amely annyira brutálisan változik a gép kifejlődése, az új formák, új ritmusok és gép kényszerítette megújult életkörülmények következtében, a történelmi ismeretek és a művészi érzékenység fejlődése lerombolják a klasszikus művészet felsőbbségét, sőt még a nyugati művészetet is fenyegetik. A klasszikus művészet keretébe be nem illeszthető európai stílusokkal egyidejűleg humanizmusunk számára idegen művészetek nyomulnak be öntudatunkba: a primitiv, a «vad», a néger, s az ázsiai művészetek... És ez alkalmazható egészen azokig a jelensé-

gekig is, amelyeket a művészettől távolállonak ítéltek (mint amilyenek a gyerek, az egyszerű emberek, az őrültek által létrehozott alkotások és amelyeket egyesek szerint művészi megnyilvánulásnak kell tekinteni. Ilyen módon a művészet az összes ismert stílusok szintézisévé vált.

BENEDETTO CROCE itt következő tanulmánya nagy általánosságban kifejezi már korunk művészi öntudatának és történelme egészének azonosságát. A művészeti bírálatnak históriai bírálattá kell válnia: ami előttünk esztétikailag értéktelennek látszik, ha egyszer visszahelyeződik történelmi összefüggésébe, szemünkben magától értetődő hitelességre tesz szert. Ez azonban — Croce is elismeri — nem zárja ki az esztétikailag negatív ítéletet: hiszen legalább történelmileg meg tudjuk ilymódon érteni azt, amit esztétikailag elítéltünk. Croce tehát ezzel a történeti ismeret nevében ablakot nyit a szellemnek, amely nem sok idő mulva a művészi érzékenység ablakává válhat.

A MŰVÉSZETI KRITIKA ÉS A TÖRTÉNELEM

Ha a művészeti kritika azonos a történelmi kritikával, ebből az következik, hogy a szépet vagy a rútat felismerő folyamat nem szorítkozhatik egyszerűen helyeslésre vagy visszautasításra, amint ezt a művész belső öntudata cselekszi amikor teremt, vagy a jóízlésű ember, amikor szemlél. Ennek a folyamatnak ki kell szélesednie és fel kell emelkednie addig a színvonalig, amelyet értelmezésnek neveznek. A történelem világában, ami különben az egész világot jelenti a maga teljességében, nem léteznek tagadó vagy elszigetelő tények. Amit tehát a jóízlés visszataszítónak vagy rútnak tekint, mert nem művészi, a történelem szempontjából sem nem visszataszító, sem nem rút, mert a történelem tudatában van annak, hogy ami nem művészi az valami más, és sajátos joga van a létezéshez, mint ahogy igaz, hogy létezett is. Hiszen nincsen semmi művészi abban az erényes és katólikus allegóriában, amit Tasso a « Gerusalemme Liberata » (A felszabaditott Jeruzsálem) számára elképzelt, vagy Niccolini és Guerazzi hazafias szónoklataiban, vagy azokban a finomságokban, vagy « concetti »-kben, amelyeket Petrarca nemes, kecses és bánatos költeményeibe belevitt. Azonban Tasso allegóriája a latin országokban az ellenreformáció egyik megnyilvánulása; Niccolini és Guerazzi szónoklatai erőfeszítések az olaszok lelkének az idegenek és a papok elleni lázítására, vagy pedig az ilyen izgatások akkori divatjának utánzásai. Petrarca finomkodásai és *concetti*-jei pedig a trubadurok hagyományos választékosságának a kultuszához vezetnek vissza, amelyeket az új olasz civilizáció feleleventett és gazdagított. Mindez azt jelenti, hogy ezek tiszteletreméltó gyakorlati és történelmileg jelentős tények. Persze lehetséges lesz a történelmi kritika terén továbbra is

szépről és rútról beszélni gyors ítélettel vagy mindennapi kifejezésekkel, de csak azzal a feltétellel, hogy egyidejűleg rámutassunk nemcsak annak a pozitív tartalmára ami szép, hanem annak is ami rút, vagy legalábbis hogy jelezzük vagy érzékeltessük, illetőleg ne zárjuk ki. Hiszen azt ami rút, sosem lehet rútságában olyan teljességgel *elítélni*, mint ha *igazolni* és *teljesen megérteni* tudjuk, mert hiszen ebben az esetben a leggyökeresebben elszakítjuk a művészet körétől...

Mert az igazi és teljes *bírálat* tényleg annak a világos *történeti elbeszélése, ami valóban megtörtént,* a történelem pedig az egyetlen igazi bírálat, amit az emberi cselekedetek felett gyakorolhatunk. Ezeket ugyanis nem lehet meg nem történtté tenni, ha egyszer megestek és a szellem semminemű uralmat nem gyakorolhat felettük, kivéve annak a tudatnak alapján, amely kiformálódik bennünk velük kapcsolatban. A művészeti kritika úgy mutatkozott előttünk, hogy nem lehet elválasztani minden egyéb bírálattól. Ennek következtében a művészettörténetet nem lehet elválasztani az emberi civilizáció egyetemes történetétől, hacsak nem tisztán irodalmi hatáskeresésből. Mert a művészeti bírálat az egyetemes történelemben saját törvényszerűségét követi, ami azonos a művészettel, amelytől a történelmi ösztönzést kapja. Ez végül egész szellemi vagyonunk része és nemcsak a szellem egy formája, elszakítva a többitől.

(Benedetto Croce. *Bréviaire d'Esthétique.* Paris, Payot, 1922.)

Egészen általánosságban **T. S. ELIOT** is megállapítja, hogy nincsen olyan egyéni mű, melynek önmagában teljes értelme lenne: valamely mű csupán mint egy összesség függvénye létezik; ez lehet elsősorban a nemzeti hagyomány, de végeredményben a művészet teljes rendszere.

A HAGYOMÁNY ÉS AZ EGYÉNI TEHETSÉG

Nincsen költő, nincsen művész, a művészet bármely ágában is alkosson, akinek művészete önmagában teljes értelmű lenne. Megérteni és értékelni őt annyit jelent, mint a múlt költőihez és művészeihez fűződő viszonyát tisztázni. Önmagában nem lehet ítéletet alkotni róla; ahhoz, hogy szembeforduljunk vele, vagy hogy összehasonlítsuk, a múlt halottai közé kell helyeznünk. Ezt nemcsak mint történelmi kritikai elvet, hanem mint esztétikai elvet szögezem le. Számára a kényszerűség, hogy alkalmazkodjék, hogy összhangban legyen, nem egyoldalú; az a tünemény, ami akkor történik, amikor valamilyen uj művészi alkotás születik: esemény, amely hasonlóképpen minden, őt megelőző műremekben végbement. A létező művek egymás közt eszményi rendszert alkotnak, ezt pedig az új (a valóban « új ») műremek létrejötte megváltoztatja. Hiszen

a létező rendszer teljes az új mű nélkül is; hogy tehát a rend fennmaradjon az új elem hozzáadása után, elengedhetetlen hogy a létező rend, ha még oly csekély mértékben is, *egészében* megváltozzék. Minden művészeti alkotás kapcsolatai, arányai, értéke, az egészhez viszonyítva ismét egy rendbe illeszkednek bele; ennyiben alkalmazkodik egymáshoz a régi és az új. Bárki, aki elismerte az európai irodalomnak ezt a formáját, ezt a rendjét, már nem fogja képtelennek ítélni, hogy a múltat a jelen megváltoztatja, ugyanannyira amennyire a múlt irányítja a jelent. A költő, aki ezt felismeri, tudatában lesz nagy nehézségeinek és felelősségének.

Bizonyos mértékig meg fogja érteni azt is, hogy elkerülhetetlenül a múlt példaképei alapján fogják őt is megítélni, nem megcsonkítani; nem fogják egyenlőnek, nagyobbnak vagy alábbvalónak tartani a halottaknál; és semmiesetre sem mondanak ítéletet felette a múlt műbírálati elvei alapján. Ítélet ez és összehasonlítás, melynél két jelenséget egymáshoz viszonyítva mérünk fel. Az egyszerű külsőleges megegyezés az új mű reális belső megfelelésének hiányát tárná fel; nem lenne tehát új, és nem lenne művészeti alkotás. De nem mondjuk azt sem, hogy az új műnek nagyobb az értéke, mert harmóniában van az egésszel, hanem, hogy a tény hogy harmóniában van, ismérve az értékének, — persze olyan ismérv, amelyet csak körültekintően és óvatosan szabad alkalmazni, mert nincsen csalhatatlan bíró, amennyiben összeegyeztetésről van szó. Azt mondjuk tehát: ez a mű harmóniában látszik lenni elődeivel, és talán egyéni is, lehetséges, hogy alkalmazkodik, azonban igen valószínűtlen, hogy felfedezzük e kettő egyikét a másik nélkül.

(Thomas Stearns Eliot. *Essais choisis*. Paris, Le Seuil, 1950)

OSWALD SPENGLER lehetővé teszi számunkra, hogy megállapítsuk, milyen módon képes a művészettörténet új felfogása utat nyitni teljesen új művészeti érzékenységnek. Spengler szembeszáll azzal az elmélettel, amely szerint egy szinte változhatatlan, időtlen technika lényeges eleme lenne a művészetnek. Így például a festőművészet nem létezik mint általános technika: a festészetnek csupán történelmi stílusai vannak. Ezek a stílusok pedig valami «közösre» le nem egyszerűsíthető összemérhetetlen kifejezései valamely kornak, valamely társadalomnak. Mind a stílusok különlegessége, — amit Spengler nyomatékkal kiemel, olyannyira hogy a jelen minden lehető befolyását a múltra, illetve a múltba való visszatérésnek még a lehetőségét is tagadja — megmutatja, hogy a művészet valamely történelmi sorsszerűségnek a kifejezése, amely csak egyetlen egyszer létezett. Ez viszont előkészít bennünket arra, hogy a történelem minden megnyilvánulását az egész történelmi folyamat teljességében szemléljük.

A jelentőség, amelyet a művészettörténészek a művészeti kategóriák időtlen fogalmi elhatárolásának mindig tulajdonítottak, azt bizonyítja, hogy nem jutottak el a probléma lényegéhez. A művészetek élő egységek, s ami élő, azt nem lehet felboncolni. A tudományok tudákosainak első lépése volt a művészet meghatározhatatlan világát, teljességgel a felületen maradó módszerekkel és eszközökkel, állítólagos örökéletű egységekre felbontani — és pedig változhatatlan formai elvek alapján. Különbséget tettek «zene» és «festészet», «zene» és «dráma», «plasztika» és «tragédia» közt, hogy aztán «a» festészetet, «a» plasztikát, «a» tragédiát meghatározzák. Pedig ennek a formális technikai nyelvezetnek nincsen több értelme, mintha valamely műremeknek a *maszkját* készítenék el. A stílus ugyanis nem terméke az anyagnak, a technikának, a hasznosságnak, amint azt Semper — Darwinnak és a materializmusnak ez a hiteles kortársa — szellemtelenül képzelte. Ellenkezőleg egy bizonyos metafizikának, egy titokzatos benső parancsnak, egy végzetnek a megnyilvánulása, ez pedig a formális művészeti tudás számára hozzáférhetetlen. A legcsekélyebb kapcsolata sincsen a művészeti kategóriák anyagi határaival.

Ha ezeket a művészi kategóriákat érzékelhető hatásainak körülményei szerint kezdjük osztályozni, ez annyit jelent mint a forma problémáját elejétől fogva megoldhatatlanná tenni. Hogyan is lehetett a «plasztikát» általános jellegű műfajnak minősíteni azzal a céllal, hogy ebből általános érvényű alapvető szabályokat vonjanak le? Mi is a «plasztika»? Létezik-e «a» festészet? Egyáltalában nem. A felsőbbrendű problémákat sohasem fogja megérteni az, aki nem érzi, hogy Rafael és Tizian vázlatai, amelyekhez az egyik vonalakat, a másik fényt és árnyat vett igénybe, két teljesen különböző műfajhoz tartoznak; hogy Giotto és Mantegna, Vermeer és Van Goyen művészete között alig van kapcsolat, mert az egyik ecsetjével mintegy domborművet hozott létre, a másik pedig szinekkel muzsikát keltett életre, míg Polygnotos freskóját és a ravennai mozaikokat nem is lehet ebbe a rendszerbe foglalni a műfajok kategóriái alapján. És minő közösség van valamely acélmetszet és Fra Angelico művészete, egy ősi korinthosi váza és egy gótikus székesegyház színes ablakai, valamely egyiptomi dombormű és a Parthenon egy reliefje között?

Amennyiben valamely művészetnek határai vannak — formává vált *lelkének* a határai — ezek történelmiek és nem technikaiak vagy fiziológiaiak. Egy művészet szervezet, nem rendszer. Olyan művészet, amely századokon és civilizációkon át érvényes lenne, nem létezik. Még ott is, ahol állítólagos módszerbeli hagyományok elsősorban a művészet ősi törvé-

nyeinek örök aktualitása mellett látszanak tanuskodni s illúziót kelteni, mint a reneszánszban, tulajdonképpen teljes sokfélűség uralkodik. Hiszen semminemű rokonvonás nincsen a görög-római művészet és Donatello valamely szobrának, Luca Signorelli egy festményének, vagy Michelangelo valamely homlokzatának formai nyelvezete között. A Quattrocento — az olasz XV. század — kizárólag a korabeli gótikával mutat fel benső rokonságot. Amennyiben az egyiptomi szobrok az archaikus görög Apollo típusra, az etruszk sírok festményei az első toszkánai ábrázolásokra «befolyást» gyakoroltak, ez semmi mást nem jelent, mintha Bach valamely idegen témára fúgát komponálna, annak a kimutatására, mit is tud evvel kifejezésre juttatni. Legyen bár szó kínai tájképről, egyiptomi plasztikáról vagy gótikus ellenpontról, mindenegyes művészetnek egyedülálló léte van, amely sosem tér vissza ugyanavval a lelki tartalommal és szimbolikával.

(Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes; Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* München, Beck, 1919-1922)

De talál **WILHELM WORRINGER** fogalmazza meg a legpontosabban a kérdést, amellyel foglalkozunk. Kiindulva például a gótikus művészetből, kimutatja a hagyományos álláspont gyengeségét, amely azt elutasítja, éppen mert a klasszikus művészet szempontjából ítéli meg. A stílusok azonban nem megannyi fokozatai a természet utánzása vagy a szépség kifejezése állandóan tökéletesedő képességének; mindezek egy változó akarat és megingathatatlan szándékok irányait jelentik, amelyeket saját törvényeik alapján kell megítélnünk.

Worringer így megérteti velünk az összes stílusok korunkbeli elismerésének a megalapozottságát.

MINDEN MŰVÉSZET KÜLÖNLEGES SZÁNDÉK KIFEJEZÉSE

A klasszikus művészet világa és a belőle eredő modern művészeté már régóta kodifikálta alkotásainak törvényeit: mert amit tudományos esztétikának nevezünk, nem egyéb, mint a klasszikus stílus lélektani értelmezése. E tünemény szellemi feltételének azt a szépségideált tekintjük, amelynek rögzítése és meghatározása az esztétika egyetlen célja, ha mégoly sokfélék is a módszerei. Az esztétika azonban kiterjeszti eredményeit a művészet egész világára és megmagyarázottnak vél olyan művészeti tényeket is, amelyek e szépségideáltól teljesen eltérő lelki körülményeket feltételeznek: hasznossága ezáltal átalakul előítéletté, uralma pedig kibírhatatlan bitorlássá. Ahhoz hogy életképesek legyenek, az esztétikai tudomány terén végzett kutatásoknak teljesen el kell válniok az

esztétikától és a művészet objektív elméletétől. Konrád Fiedlernek jutott a szerep, hogy ennek a szükségszerűségét igazolja és védelmezze. Azonban Aristoteles óta hozzászoktunk a művészet tudományának az esztétikával való helytelen azonosításához, és ez a gyakorlat győzelmet aratott Fiedler világos érvelése felett. Így süketekhez intézte szavait.

Vissza kell tehát utasítanunk az esztétikának azt az igényét, hogy a nemklaszikus művészetek egész területét megmagyarázza. Mert különben minden kutatásunknak és minden értékelésünknek egyoldalú jellege lenne; ez az esztétika a művészetet úgy mutatja be, mint az élő szépség és a természetesség reprodukálására irányuló törekvést. Amennyiben ez a felfogás elégtelennek bizonyul bizonyos művészeti megnyilvánulásokkal szemben, bírálatunk elutasító lesz; viszont azért, ami szokatlan vagy természetesség híján van, mesterségbeli tudásunk hiányosságát okoljuk. Ha pedig ez az értelmezés nem lehetséges, akkor a « stilizálás » kifejezéséhez folyamodunk, amelynek pozitív árnyalata oly kellemesen borít tátylat az elutasító ítéletre.

Amennyiben az esztétika igényt tarthatott egyetemes érvényességre, ez általában magának a művészetnek a természetére vonatkozó alapvető tévedés következménye volt. Évszázadokon át érvényesnek elismert tétel volt, hogy a művészettörténet a művészeti tudás történetének felel meg, továbbá hogy a művészetnek magától értetődő állandó célja a természetes mintaképek reprodukciója. Így történt, hogy valamely tárgy ábrázolásának a valódisághoz és a természetességhez való közeledését, minden további nélkül a művészet haladásának tekintették. A művészi szándék kérdését soha fel sem vetették, mert ezek a szándékok szilárdan megalapozottaknak, vitathatatlanoknak látszottak. Figyelembe vették azt, amit a művésznek tényleg sikerült alkotnia, de sosem voltak tekintettel arra, hogy mi is volt a művész szándéka.

Valóban hitték tehát, hogy az emberiségnek századokra volt szüksége ahhoz, hogy megtanuljon hibátlanul, azaz a természettel megegyezően rajzolni; valóban hitték, hogy valamely műremek formáját kizárólag a művész többé-kevésbbé kiterjedt tudásának köszönheti. Nem ismerték azt az oly egyszerű tételt, amely a művészettörténetben a művészeti kutató számára sokszor oly nyilvánvaló, hogy t.i. a tudás csupán másodrangú tényező, amelynek célját és sajátos szabályait éppen a szándékok magasabb és egyedül döntő erejű tényezője határozta meg.

Az újabb történettudomány, ismétlem, már nem kerülheti ki ezt a tételt. Alapvető tételnek kell venni, hogy a művész mindent, amit *szándékolt*, képes is volt létrehozni, csak azt nem tudta megvalósítani, ami nem volt szándékában...

Bárhogyan legyen is, világos, hogy a klasszikus korszakok kimagasló jelentőségével együtt, a klasszikus szemléleten alapuló esztétika is döntő

súlyra tett szert. Minthogy a művészetet klasszikus magaslatok felé irányuló törekvésnek tekintették, kísértésbe estek, hogy az egész művészi folyamatra kiterjesszék azt az esztétikát, amely nem volt egyéb, mint a klasszikus korszakok művészi alkotásainak a stílus lélektana alapján való értelmezése. Mindazt, ami nem felelt meg a klasszikus esztétika által felvetett kérdéseknek, tökéletlennek minősítették, tehát negatívan ítélték meg. Az esztétikának ennek folytán abszolút jelentőséget kellett igényelnie: a művészettörténet módszere ezáltal szubjektívvé vált, és alá volt vetve a modern klasszikus európai esztétikai szemléletnek. Ez egyoldalú irányzat következtében a nem európai művészi termékek összességének megértése szenvedett leginkább; a már megszokott módon az európai mintához mérték, amely a természet pontos másolását helyezi előtérbe. E termékek összességének pozitív értékelése ama csekélyszámú szemlélőnek maradt az előjoga, aki az Európában általánosan elterjedt művészeti előítéletektől fel tudta magát szabadítani. Másrészt a közlekedés világot átfogó megnövekedése meggyorsította a nem európai művészeteknek az európai látókörbe való benyomulását; ez viszont hozzájárult annak felismeréséhez, hogy a művészi alkotásnak tárgyilagosabb összehasonlító mércére van szüksége és annak a feltárásához, hogy nem csupán a tehetségek, hanem a szándékok között is vannak különbségek.

(Wilhelm Worringer. *L'art gothique*. Paris, Gallimard, 1941.)

ELIE FAURE — akinek a « L'esprit des Formes » (« A Formák szelleme ») című munkája a korunkbeli művészeti kritikának határozott irányt adott Franciaországban — a mai ízlésre vonatkozó kutatásaiban példákban mutatja be azt az « utat », amelyet a fenti szövegek elméletileg igazolnak. A sixtusi kápolna mennyezetfestménye és az Elefántcsontpart vidékén talált domborművű álarc érezhetően azonos megindultságot kelt bennünk. A művészet egyetemes művészetté vált.

AZ EGYETEMES MŰVÉSZET MEGNYILVÁNULÁSAINAK AZONOS A MŰVÉSZI ÉRTÉKÜK

Osztályozás, azaz az állatfajok közti különbségek rendszeres jellemzése útján sikerült a XIX. század első harmadában megállapítani azok morfológiai egységét. Más módszert mégcsak elképzelni sem lehetne a sokféle kifejezésmód közti eredeti rokonság kimutatására, amelyek az emberi fajok és csoportok művészi törekvéseit tolmácsolták, pedig ezek első látásra oly különbözőek, hogy ellentéteseknek látszanak.

Akinek sikerült a plasztikus kifejezésmód felülete és látszata mögé

behatolni, nem fogja paradoxnak találni azt a megállapítást, hogy az Elefántcsontpart vidékének domborművü álarca és a sixtusi kápolna mennyezetfestménye ama tüneményes kűzötti harmonikus viszonyok kifejezésének azonos szükségességét fejezi ki, amelynek színpada a világegyetem és az ember. Ezután már csak e megnyilatkozások közti belső kapcsolatokat kell felfedezni és rámutatni arra, hogy a kettő jellege miért függvénye néprajzi, misztikus, történeti, földrajzi, klimatikus, gazdasági és festői adottságok együttesének...

... Kétségtelen, hogy az eléggé művelt szemlélőben, aki az embert kifejezésre juttató megszámlálhatlan művészi formákon és az ezeket létrehozó körülmények ismeretén művelődött, érezhetően azonos megindultságot kelt a két fentemlített példa, amely pedig első pillantásra oly ellentmondónak látszik. A kettő között alig van más, mint « mennyiségi » különbség, amely pedig az egyéntől függ, akit kifejez és a korszaktól, amelyet kizárólag kifejezésre juttat. Benső « minősége » azonos marad a források és eszközök döntő különbözőségei ellenére. Azonban ha ezen a téren választanunk kellene, már nem lennénk olyan biztosak, mint voltunk régebben, hogy vajon Michelangelo művének tulajdonítsuk-e a legnagyobb esztétikai jelentőséget, bár a filozófiai utórezgések, amelyeket ébreszt és a szellemi források, melyekből táplálkozik, megindítóbbá teszik számunkra. A kettő között kétségtelenül mégis a néger álarc az autentikusabb remekmű.

Hiszen a ritmus keresésére irányuló törekvésnek, amelyre valamely remekmű eredete visszavezethető, bármi legyen is külső megjelenése és célja, ez az utóbbi engedelmeskedik a legszigorúbban. Mert kiegészítője a táncnak, a zenének, az architektúrának. Formájával, színével, szimmetrikus díszítésével, az egyszerű és kizárólagos utánzás makacs elutasításával, a természetes elemek önkényes csoportosításával, a realitás és álomkép vegyüléke felidézésének határtalan képességével, teljesen újszerű alkotást leplez le, amelynek egyedül a ritmus a valódi témája. Anélkül, hogy a látszatokba erősebben hatolna be, mint kellene, egyenesen azt keresi, ami lényegük, azaz azt, ami bennük az ismétlés, az ütem és a koronkénti újjászületés törvényével közös, ami együttvéve magát a világegyetemet jellemzi. A kozmikus világrendet tükrözi anélkül, hogy kifejtené.

Az európai alkotások pedig megkísérlik, ha nem is teljesen leírni, de legalább összefoglalni a látszatokat, és ezáltal a világegyetemnek, ha nem is lírai, hanem racionális magyarázatát közvetíteni. Az európai művészet három egymást követő szakasza: az antropomorfikus, a tárgyilagos és a realista szakaszok oda vezetnek, hogy ez a művészet a világban előbb keressen, azután felépítsen valamely tudományos rendet, amely anélkül, hogy az ember szívében a művészet utáni vágyat pozi-

tíven megszüntetné, olyan újszerű alapokra fekteti azt, amelyek mindenekelőtt a művészet ősi forrásainak a megsemmisítéséhez vezetnek.

Fel lehetne állítani a tételt, hogy az ázsiai művészet szellemileg az afrikai- melanéziai és európai közt közbenső helyet foglal el, mint ahogy Ázsiának földrajzilag közbenső helye van Óceánia és Európa között. Az ázsiai művészet ugyan a műremek kozmikus eredetéhez sokkal hívebb maradt, mint az európai, mégis az embernek morfológikus és lélektani tanulmányozásába, s a világegyetem szubjektív és misztikus megfigyelésébe mélyebben hatolt be, mint az afrikai és melanéziai bennszülöttek. A két folyamatnak, a zeneinek és a metafizikainak egyesítése által igyekszik a világban valamely szimbolikus rendet teremteni, amely az európai tudományosság és az afrikai s polinéziai ritmika között átmeneti helyet foglal el.

Az egyetemes művészet megnyilvánulásainak tanulmányozása ezeket a lényeges egyszerűsítéseket fedi fel előttünk. Ezek pedig az emberiség néprajzi és klimatikus megoszlásának a művészi kifejezésre gyakorolt befolyásának kereséséhez vezetnek el.

(Élie Faure. *Équivalences*. Paris, Marin, 1951)

Ezek a művészeti «*szépségek*» *kiküszöbölték* — állapítja meg **PAUL VALÉRY** — *a «szép» klasszikus ideáljának a fogalmát*. Valéryt azonban elsősorban a művészet modern értékelése és a művészet régi értékei közt fennálló ellentét érdekli. Elannyira, hogy a művészi öntudat e felébredésében, amely előttünk mint főtényező jelenik meg, Valéry — nem minden sajnálkozás nélkül — korlátozást lát: a felfedezések elhomályosítják civilizációnk örökségét.

A SZÉPSÉGEK A SZÉP ELLEN

Nem állítom, hogy a *Szép ideáljának* felfedezése nem volt rendkívüli esemény s nem idézett elő igen nagyjelentőségű pozitív következményeket. A nyugati művészet egész története feltárja azt, amivel ennek a szellemi hagyatéknak több mint húsz évszázad óta, elsősorban stílusok és remekművek formájában, tartozunk. Az elvont eszme a művészet világában nem kevésbbé bizonyult termékenynek, mint a tudományok felépítésében. Ebben az eszmében azonban mégis benne volt az eredendő és elkerülhetetlen bűn, amelyre céloztam...

... A «szép tudományának» az egyértelműségét tönkre kellett hogy tegye az egész világon és minden időkben alkotott és elismert szépségek változatossága. Minthogy örömről van szó, már csak a puszta tények számítanak. Az egyének élvezzenek, ahogyan tudnak és élvezzék azt

amire képesek; ámde tudjuk, hogy az érzelmi fogékonyság maliciája végtelen. Ki tudja játszani a legalaposabban megindokolt tanácsokat, ha még oly biztos megfigyelések és a legbehatóbb okoskodások gyümölcsei legyenek is.

Mert például mi igazabb és a szellem számára kielégítőbb, mint az «egység» hírhedt tétele, amely olyannyira megfelel a figyelem fenntartása követelményeinek és annyira kedvez valamely mű szilárd felépítésének és a drámai cselekmény tömörségének?

És íme, többek között, Shakespeare nem vesz tudomást róla és mégis diadalmaskodik...

(Paul Valéry. *Variété IV.* Paris, Gallimard, 1938.)

II.

Egyébként is, ugyan milyen alkalomból lehet egy «esztétika megfogalmazásának» tervét pontosan körülírni? A Szép tudományának a tervét? Vajon a modern ember használja-e még ezeket a kifejezéseket? Úgy látom, hogy már csak amúgy könnyedén ejti ki. Vagy pedig... mert éppen a múltra gondol. A Szépség ma halottszerű. Az újszerűség, a feszültség, a különösség, egyszóval csupa szenzációt provokáló értékek foglalták el helyét. A durva izgalom szuverénül uralkodik a mai lelkek felett; a művek főfeladata ma az, hogy kiszakítsanak bennünket a tiszta elmélkedésből, a *mozdulatlan boldogságból,* amelynek képe valaha benső kapcsolatban egyesült a Szép egyetemes eszméjével. Ezeket mindinkább áthatja az érzéki és lelki élet legnyugtalanabb és legközvetlenebb divatja. Mindaz, ami *öntudatlan, irracionális, pillanatnyi* — mint e szavak is mutatják — mindaz, ami a szellemi munka szándékos és következetes formáinak hiányát vagy teljes tagadását jelenti, elfoglalta ama példaképek helyét, amelyek a *szellemet* elégítették ki. Alig látunk «tökéletességre irányuló» termékeket. Jegyezzük meg mellesleg, hogy az *eredetiség* rögeszméjének és kielégíthetetlen szomjának el kellett tüntetnie ezt az elavult vágyat. A tökéletesítésre irányuló becsvágy azonossá lesz a szándékkal, amely valamely művet minden korszaktól függetlenné óhajt tenni; ámde az újdonságra irányuló törekvés már azáltal, hogy szembeállítja az adott pillanattal a művet, jelentős eseménnyé szeretné átalakítani. Az előbbi törekvés elismeri, sőt követeli az átöröklés tényét, az utánzást avagy a hagyományt, hiszen számára ezek fokozatokat jelentenek az abszolút cél felé való emelkedés útján, amire törekszik. Az utóbbi visszaveti, de még könyörtelenebbül magában foglalja őket, — mert lényege a *különbözés.*

A mi korunkban a «szép» meghatározása már csak történelmi és nyelvészeti dokumentumnak tekinthető. Ez az illusztris szó tehát értel-

mének antik teljességében a nyelv régi érmegyűjtőinek fiókjában csatlakozni fog sok más régi «szó-valutá»-hoz, amelynek már nincsen kurzusa.

(Paul Valéry. *Variété III.* Paris, Gallimard, 1936.)

Úgy látjuk, mintha **ANDRÉ MALRAUX** Elie Faure-nak és Paul Valéry-nek válaszolna. A «Musée Imaginaire» (A Képzelt Múzeum) melynek létrejöttét a fényképészet hatalmasan elősegítette, földünk egész örökségét gyűjti össze: egy valóban egyetemes művészet itt mutatkozik be először, a szintézis és szembeállítás olyan termékeként, amelyet még csak néhány évtizeddel ezelőtt is lehetetlen lett volna elképzelni. Minthogy pedig minden egyes, ilymódon bemutatott remekmű megvilágítja a többieket, ez a szembeállítás lehetővé teszi, hogy mindegyiket új fényben fedezzük fel.

TÖRTÉNELMÜNK TELJES ÖRÖKSÉGE

A reprodukció közelünkbe hozza az egész világ szoborműveit. Az elismert remekműveket megsokszorozta, nagyszámú más mű rangját megjavította, egynéhány kisebb jelentőségű stílust visszaszorított egy névleges művészetbe nyúló elágazásáig. A színek nyelvét bevezette a történelembe; képzelt múzeumában festmények, freskók, miniatűrök és festett ablakok egy különleges birodalomhoz látszanak tartozni. Ezek a freskók, üvegablakok, fali kárpitok, miniatűrök, szkíta lemezek, görög edények részletei és rajzai — még a szoborművek is — «műmellékletekké» váltak. Vajon mit veszítettek? Tárgyi jellegüket. És mit nyertek? A legmagasabb stílusbeli jelentőséget, amelyre egyáltalán igényt tarthatnak. Nehéz pontosan megállapítani, mi választja el Aiszkhülosz egy tragédiájának a perzsa veszély fenyegető árnyékában végbemenő színielőadását, háttérben a szalamiszi öbölben, a tragédia elolvasásától, azonban érezni lehet a különbséget. Aiszkhülosz nem egyéb már, mint csupán lángesze; alakjai, amelyek a reprodukció által elvesztik eredeti színpadi jellegüket, sőt hivatásukat is, legyen az bár mégoly megszentelt, itt már csak puszta tehetségek; immár csak művészeti termékek, alig volna túlzás azt mondani, hogy csak múló pillanatai a művészetnek. Azonban ezek a különböző tárgyak, azok kivételével, melyeket valamely lángész kiragad a történelemből, egyazon cél keresésének a bizonyítékai: mintha valamely művészszellemet ugyanaz a hódítási vágy taszítaná a miniatűrtől a festmény felé, a freskótól a színes ablak felé, hogy aztán hirtelen elhagyja valamely más rokonmű vagy éppen ellentétes megoldású alkotás javára. A babiloniai stílus a fénykép kétértelmű, de egy-

séges eszközén át, sajátos életre látszik kelni a szobortól a domborművig, ettől a pecsétlenyomatig, ettől meg a nomádok bronzlemezéig. És mintha több lenne, mint csupán egy elnevezés: teremtő, alkotó létre tenne szert. A végzet eszméjének semmisem kölcsönözhet élesebben érvényesülő létet, mint a nagy stílusok; fejlődési szakaszaik és átalakulásaik úgy tűnnek, mint a végzet átvonulásai egész földtekénken, sorozatos sebhelyeket hagyva hátra.

A múzeumok, melyek másolatokat és öntvényeket állítanak ki, a maguk részéről szintén közel hozzák egymáshoz az elszórt műveket: szabadabban választanak, mint a többi múzeumok, mert hiszen számukra nem kötelező, hogy a másolatok eredeti példányai meglegyenek; és hozzájárulnak az eredeti művek vetélkedéséhez, amennyiben a szembeállítás útján új életet nyernek. Ez az új élet abban a mértékben köszönhet mind többet a másolatok csoportosításának, amilyen mértékben ezek a múzeumok a történelem szolgálatában akarnak állani. Nagyobb a hatásuk, mint valamely albumnak, bár nincs meg bennünk a méreganyag, amely a stílus javára mindent felbomlaszt, és amit gyakran a mennyiség korlátozása vagy hiánya termel ki; de kivétel nélkül mindig a metszetek, műmellékletek egymáshoz való közelsége ébreszt fel valamely stílust úgy, ahogy a gyorsított film életre tud kelteni valamely növényt. Így kerülnek bele a művészetbe bizonyos «képzelt felsőrendű művészek»; ezek születési körülményei zavarosak, mégis életrekelnek, hódítanak, a gazdagság és a csábítás ízlésének engedményeket tesznek, haldoklanak és újjászületnek: alkotásmódjukat stílusnak nevezik. A drámák olvasásával színházi előadásokon kívül, grammofonlemezek hallgatásával hangversenyeken kívül, a múzeumi gyüjteményekkel a művészeti tudás legteljesebb, szinte felmérhetetlen birodalma kelletkezett, amelyet az ember valaha is magáénak vallhatott. Ez a birodalom, amely abban a mértékben válik mind intellektuálisabbá, amilyen mértékben folytatódik az anyaggyűjtés és a terjesztés, és amily mértékben közelednek a reprodukciós eszközök a teljes hűséghez — jelenti, először a világon, egész történelmünk teljes örökségét.

II.

A modern művészet megszületése előtt nem láttunk Khmer-fejet, mégkevésbé polinéziai szobormüvet, mert senki ügyet se vetett rájuk, mintahogy a XII. században sem vették észre a görög remekműveket vagy a XVII. században a középkori művészetet. Mint expresszionisták, mi új életre keltjük a román stílus előtti művészetet, azonban civilizációnk ugyan saját művészetén keresztül, de nemesak ennek kifejezéseként kelti ezeket új életre. Ráeszmélt ugyanis arra, hogy a buddhista, egyiptomi és gótikus remekművek Giotto-val és Rembrandt-tal egyenér-

tékűen keltik fel csodálatát. Feltételezi, hogy még más műveket is fel fog fedezni, amelyek ugyan nem fogják az említetteket oly természetességgel felváltani, mint Rembrandt Michelangelo-t, de amelyek talán éppen annyira különböznek ezektől, mint amazok egymás közt. A mi civilizációnk azonban azt is tudja, hogy ha akadna is olyan remekmű, mely feleletet ad egy feladott esztétikai kérdésre a Szép mivoltát illetően, és mint ilyen, csodálat tárgya, ám a művészeti alakotöltések során az is megesik, hogy az ilyen remekmű viszont elhallgattatja a kérdést, amelynek feltevése addig mintegy magától értetődött. A művészet útja, ha egyszer nyílt kérdéssé lett, többé nem határozható meg előre. Mindannyian tudjuk, hogy egy másodrangú Rembrandt (1) nem töredéke Rembrandt művének, hanem csupán a semminek töredéke, mert egy ilyen új «Rembrandt» nem hasonlítana jobban az igazihoz, mint emez a villeneuve-lès-avignoni Pieta-hoz, vagy egy Piero della Francesca Euthüdikosz Koré-jához. Ha a Rembrandt-utánzatok vagy az ál-Michelangelok bosszantanak, ez talán azért van, mert Rembrandt és Michelangelo jelenléte nemcsak a múzeumainkban, hanem szívünkben is reálisabbá vált ma, mint abban a korban, amikor utánzóikat bámulták. Az egymással szembenálló alkotások párbeszéde gazdagabb, mint a lángész és követői közt keletkezett zűrzavar. Michelangelo «Éj»-e vagy Roncalli «Pieta»-ja emlékezetünkben a legteljesebb jelentőségre tesz szert szembeállítva egy, az Új-Hebridák-ról származó figurával vagy egy dogon-maszkkal: a lángok az éj sötétségében ragyognak a legvakítóbb fénnyel. A formák viszonylagos rokonsága (amely elég közeli ahhoz, hogy egy ma még titokzatos és a múlt elképzelt rendjénél bonyolultabb rend jelenlétét feltételezhessük) nem diadalmaskodik sem átalakulásuk, sem ama bizonyosság felett, hogy a művészet folytonosságát csak az új felfedezések biztosítják. Semmiféle esztétika nem terjesztette ki érvényességét Hellasz-tól a Csendesóceán szigetvilágáig: a művészetnek új fogalma született, éppenúgy, mint amikor Leonardo és Tizian művészete a székesegyházak névtelen szobrászai helyébe lépett. És éppen mivel ez a művészet nem képzelhető el előre, vált egyetemlegessé — először a történelem folyamán. (2)

(André Malraux. *Les Voix du Silence*. Paris, Gallimard, 1951.)

---

(1) «Un sous-Rembrandt».

(2) Nyilvánvaló, hogy bizonyos modern technikai felfedezések: így a fotografikus sokszorosítás a plasztikus művészetek terén, a lemezre való felvétel a zene és a hang, a kimondott szó terén — a távolság és az idő áthidalásával hozzásegítenek bennünket az «egyetemes művészet» újszerű fogalmához, amint azt André Malraux kiemelte. A «Képzelt Múzeum»-nak, — ahol ma már egymás mellett szerepelnek, tehát egymással szembeállíthatók, ahogy ezt Elie Faure kívánta, «az Elefántcsontpart egy dombormű álarca és a sixtusi kápolna mennyezete», — ma a zenekedvelő számára «az elképzelt hangverseny» felel meg, azaz az ideális lemezgyűjtemény, amely lehetővé teszi, hogy egymást követően hallhassunk valamely néger dallamot és Bach egy fugáját. Megjegyezzük, hogy ez az irodalomra nem alkalmazható, —

A történelmi távlatok e kiterjesztéséhez szorosan kapcsolódik a művészetről folytatott korunkbeli elmélkedésnek másik kedvenc témája. Így valamely remekműnek szerzőjéhez fűződő viszonya új megvilágításban jelenik meg előttünk.

A klasszicizmus számára a remekmű a szépség kifejezésével és a természet utánzásával volt egyértelmű. A romantikus iskola elsősorban az érzelmek kifejezését látta benne. A beleérzés, az «Einfühlung» iskolájának esztétikáját, mint Bergsonét vagy Croce-ét a romantikus iskola előítéletei torzították el éppúgy, mint Winckelmann-ét a klasszicizmusái. De minthogy a művészet a' különböző stílusok összességévé vált, nyilvánvaló, hogy semmiféle különleges tartalom nem határozhatja meg többé: milyen közös vonás létezhetik vajon ama művek közt, amelyek a természetet utánozzák és azok közt, amelyek lerombolják, azok közt, melyek érzelmeket fejeznek ki és azok közt, amelyek minden érzelmességet elutasítanak; azok közt a művek közt, amelyek harmóniát, tökéletes egyensúlyt, jóhangzást, tűznek ki céljukul, — tehát az eszményi szépséget különböző formáiban — és azok közt, amelyek a megdöbbentést, a meglepetést, az erőszakosságot keresik, tehát pontosan mindennek ellenkezőjét? E műveknek kétségkívül csupán egy közös elemük van: ezek a művek formai alkotások — valamely teremtő folyamat eredményei.

A művészek és kritikusok állásfoglalása egyöntetű. «A költészet — írja Claudel — egy bizonyos szükségességből keletkezik: szavakkal kifejezni, létrehozni egy gondolatot, amely bennünk valamiről kialakult.» Valéry még pontosabban írja körül a kérdést: «Ha tehát azt kérdezik tőlem, ha tudakolják (amint ez gyakran és sokszor heves formák közt, meg is történik), mit is «akartam kifejezni» ebben vagy abban a költeményemben, azt felelem, egyáltalán *nem akartam* valamit *mondani,* hanem *tenni akartam* valamit és csak a cselekvésre irányuló szándékom *akarta* azt, *amit mondottam.*» André Lhote pedig a maga részéről kijelenti: «A művész még mielőtt egyáltalán átgondolná, mit fog mondani, azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan is fogja azt kifejezni?»

Az itt következő szövegek a *műremekek témáját, melyek mint alkotások fogantak,* tárgyalják különböző szempontokból és különböző felfogások alapján.

---

hiszen a «képzelt vagy ideális könyvtár»-nak szükségképpen különböző nyelven írt műveket kellene tartalmaznia. A formák, a színek, mint a mechanikusan visszaadott hangok, egyetemes nyelvvé váltak, az érzelmek és gondolatok viszont nem lettek teljesen azzá, mert ahhoz, hogy a történelmen át és a földrajzi határokon keresztül testet öltsenek, különböző szavakra van szükségük. Persze álmodozhatunk egy «egyetemes antológiá»-ról, amely az irodalmak lényegét egyesítené a világ összes vezető nyelveire lefordítva. Lehet, hogy ez az antológia egy napon lemezre felvett szövegek formájában létre fog jönni.

HEINRICH WÖLFFLIN, a század elején megjelent « A Művészettörténet alapfogalmai » című munkájában már tulajdonképpen leszámol az előítéletekkel, melyek szerint a művészet az utánzás haladó módszereinek, valamely érzelmi eredetű szándék kifejezésének, vagy pedig a művész egyénisége kifejezésének lenne a története. A valóságban egy művészi látomás különös optikai távlatnak felel meg: a fődolog, a döntő szempont - a *stílus*. És íme a természet meglátása, s valamely érzelem és személyiség éppen a stíluson át fejeződik ki.

MINDEN MŰVÉSZI MEGLÁTÁS OPTIKAI SZEMLÉLETNEK FELEL MEG

Midőn Rafael felépíti festményeinek nagy együtteseit és szigorú törvényszerűséggel a nagyszerű józanság és méltóság benyomását kelti, ennek indítóokát és célját feladatai természetében kereshetjük; azonban Rafael egész « szerkezettanát » mégsem lehet teljesen valamely érzelmi szándék számlájára írni, sokkal inkább a beállítás az ő korában divatos formájának kell tulajdonítanunk, amit ő csupán különlegesen kifejlesztett és céljai szolgálatába állított. Később sem hiányzottak hasonló benső nemességre irányuló becsvágyó törekvések anélkül, hogy visszatértek volna az ő sémáihoz. A XVII. század francia klasszicizmusa más « optikai » alapokon nyugszik és ezért, bár hasonló szándékkal, más eredményekhez jutott el. Aki mindent csak a kifejezésre vonatkoztat, abból a hamis feltevésből indul ki, mintha minden hangulatnak mindig azonos kifejezési eszközök feleltek volna meg.

Amikor az utánzás művészetében haladásról van szó, arról, hogy valamely korszak mi újat hozott a természet tüneményeinek ábrázolása terén, ez is tulajdonképen olyan elemet jelent, ami az ábrázolás alapformáihoz van kötve. A XVII. század megfigyeléseit nem lehet egyszerűen a XVII. század sémájába belehelyezni: ugyanis maga az alap változott meg. Hiba, amikor a művészettörténészek meggondolatlanul a természet utánzásának eltompult fogalmával dolgoznak, mintha a fokozatos tökéletesítés hasonnemű folyamatáról lenne szó. A « természetnek való odaadás » semmiféle fokozása nem magyarázza meg, miben különbözik Ruysdael egy tájképe Patinier tájképétől és « a természethűség feletti uralom fejlődése » nem teszi még az ellentétet Franz Hals valamely fejtanulmánya és Düreré közt érthetőbbé. Legyen bár az ábrázolás anyagi tartalma még oly különböző is, döntő súlya annak van, hogy a felfogás itt vagy ott más « optikai » sémán alapszik: olyan sémán, amely sokkal mélyebben gyökerezik, mint a kizárólag az imitáció fejlődéseinek problémáiban: az építészet tüneményét éppúgy befolyásolja, mint a képzőművészetét, és valamely barokk stílusú római hom-

lokzat ugyanarra az optikai nevezőre vezethető vissza, mint Van Goyen egy tájképe...

... Az elgondolás valóban dilettantisztikus, mintha valamely művész a természethez valaha is előítéletmentesen közeledhetett volna. Amit azonban mint ábrázolási alapfogalmat magáévá tett, és ahogyan ez a fogalom benne továbbdolgozik, nagyobb jelentőséggel bír, mint mindaz, amit a közvetlen megfigyelésből nyer (legalábbis mindaddig, amíg a művészet díszítő-alkotó és nem tudományosan elemző jellegű volt.) A természet megfigyelése értelmetlen fogalom marad mindaddig, amíg nem tudjuk, milyen formák közt megy végbe ez a megfigyelés. Minden haladás a «természet utánzásának» útján a dekoratív érzékben gyökerezik. A művész alkotóképességének emellett csupán másodrendű szerep jut. Amennyire nem engedhetjük meg, hogy a múlt korszakok feletti értékítélethez való jogunk csorbíttassék, annyira helyes tudni, hogy a művészet mindig képes volt arra, amit akart és hogy semmiféle témától nem riadt vissza csak azért, mert «nem tudta volna megvalósítani», és hogy csak azt hanyagolták el, amit nem éreztek elég vonzónak ahhoz, hogy ábrázoltassék. Éppen ezért a festőművészet története nem csupán mellékesen, hanem lényegesen is a díszítmény története.

Minden művészi elgondolás bizonyos dekoratív sémákhoz van kötve, vagy — hogy a kifejezést megismételjük — a szemlélet bizonyos formák közt kristályosodik ki. Minden újabb kristályosodási formában azonban a világegyetem tartalma új oldaláról jelenik meg...

... A művészetnek minden történeti jellegű elgondolása különösképpen mindig hajlandó lesz arra, hogy a művészettörténetet a kifejezésmód történetére vezesse vissza abban az értelemben, hogy a művész alkotásaiban elsősorban saját személyiségét fogják keresni és a nagy formai és ábrázolási átalakulásban ama szellemi mozgalmak visszahatásait felismerni, amelyek sokrétűen mélyen gyökerezve, együttesen a világnézetet és valamely korszak életérzését alkotják. Ki tagadhatná egy ilyen értelmezés elsődleges fontosságát és ki nem lenne kénytelen elismerni valamely, egész kultúránk egyetemlegességét átölelő, általános elgondolás szükségességét? Azonban ennek az értelmezésnek a kizárólagos alkalmazása azzal a veszéllyel jár, hogy a művészet különleges mivoltát elhomályosíthatja. A képzőművészet a szemnek szól; megvannak saját előfeltételei és élettani törvényei. A művészet nem tükröz vissza valamely változó hangulatot olyan egyenletesen és magától értetődően, mint ahogyan az emberi arcvonások minden benső érzelmi folyamatot visszatükröznek; a kifejezési szerv nem mindig azonos a különböző korokban. És ha a művészetet tükörhöz hasonlították, amely a «világ változó képét» adja vissza, akkor a hasonlat kétszeresen megtévesztő: a művészet teremtő munkája nem hasonlítható tükröződéshez;

azonban ha már a kifejezést el akarjuk fogadni, akkor tudnunk kell, hogy a tükör is önmagában állandóan más és más szerkezetű volt...

(Heinrich Wölfflin. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe.* München, Bruckmann, 1915.)

HENRI FOCILLON szerint egy mű csupán mint forma létezik: a forma nem kifejezése a műnek, a forma maga a mű. A mű nem kép, amely valamely külső tárgyat tükröz vissza, sem másra utaló jel. Természetesen elbír társításokat, azonban önmagában önálló.

A FORMA ALAPVETŐ TARTALMA FORMAI TARTALOM

A műremek a tér mértéke, a műremek forma, s ezt kell elsősorban tekintetbe venni...

... Azonban ha a formát, mint valamely tevékenység görbéjét vonjuk meg, kétféle veszélynek tesszük ki magunkat. Elsősorban annak, hogy kivetkőztetjük lényegéből, hogy körvonallá, egyszerű grafikonná egyszerűsítjük le. A formát teljességében, minden alakjában meg kell vizsgálnunk, a tér és az anyag felépítésében, ahogyan a tömegek egyensúlyában, a fény és árnyék változataiban, ahogyan hangban, modorban, színfoltban megnyilvánul, legyen bár az alkotás építmény, szobormű, festmény vagy karcolat. De másrészt ezen a téren ügyelnünk kell arra, hogy soha el ne válasszuk a « grafikont » a tevékenységtől és hogy sosem szabad ez utóbbit külön tekintetbe vennünk. Míg a földrengés a mérőkészüléktől, a barométer változásai pedig a vonalzótolóka vonalaitól függetlenül léteznek, a műremek csupán mint forma él. Másképpen kifejezve, a műremek nem jelenti a művészetnek mint tevékenységnek vonalát vagy görbéjét; a műremek maga a művészet, nem jelzi ezt, hanem létrehozza. A műremek szándéka még nem a műremek. A tárgyába legjobban elmélyült művész leggazdagabb kommentár vagy emlékiratgyűjteménye, még a szavakkal való festés terén legügyesebbé sem helyettesítheti a legcsekélyebb remekművet sem. Ahhoz, hogy létezhessék, el kell válnia a gondolattól, le kell mondania róla, át kell alakulnia terjedelemmé; a formának le kell mérnie és minősítenie kell a teret. Legbensőbb elve ebben a kifejeződésben rejlik. Szemünk láttára és úgyszólván kezünk közt egy olyan világba való betörésképpen jelenik meg, amelynek semmi közössége nincsen vele, kivéve az úgynevezett utánzás művészetek terén a tárgyválasztás ürügyét.

A természet maga is teremt formákat, s a tárgyakba, amelyekből alakul, és az erőkbe, amelyekkel lelket önt beléjük, alakokat és szimmetriákat helyez, olyannyira, hogy gyakran valamely isteni művésznek,

egy rejtett Hermész-nek, a képzelet kombinációi feltalálójának művét látták benne. A legapróbb és leggyorsabb hullámoknak is van formájuk. A szerves élet tekercseket, köröket, meandervonalakat, csillagokat rajzol. Ha tanulmányozni akarom, a formák és a számok segítségével értem meg. Azonban mihelyt ezek az alakok belépnek a művészet terébe és benyomulnak legsajátabb anyagába, új értékre tesznek szert, teljesen újszerű rendszereket teremtenek.

Nehezen viseljük el azonban, hogy ezek az újszerűségek idegen minőségüket megtarthassák. Állandóan kísértésben leszünk, hogy a formának az önmagáétól különböző értelmét keressük és összekeverjük a forma fogalmát a jel fogalmával. A jel fogalma ez esetben azt jelenti, hogy a forma *önmagát* fejezi ki. És attól a pillanattól fogva, amikor a jel kiemelkedő formai értékre tesz szert, ez utóbbi erős hatással lesz a jel értékére; minden tartalomtól képes lesz megfosztani vagy útjából elhajlítani és új élet felé vezetni. A formát ugyanis fénykoszorú veszi körül. A forma szorosan meghatározott tér, sugallat más formák alkotására. Folytatódik, terjeszkedik a képzelet világában, vagy méginkább mintegy résnek tekintjük, amelyen keresztül valamely bizonytalan, sem térbeli, sem eszmei világba a megszületni akaró képek tömegét visszük bele. Talán ezen a módon magyarázhatjuk meg az ábécé összes ornamentális változásait és méginkább a kalligráfia értelmét a Távolkelet művészetében. A *jel* ilyképpen, bizonyos szabályoknak megfelelően kezelve, ecsettel, lehelletszerű finomsággal rajzolva avagy tömörítve, hirtelen nyerseséggel vagy lassúsággal, cifrázatokkal és rövidítésekkel, melyek megannyi módszert jelentenek, olyan szimbolikára tesz szert, amely a jelentéstan fölött áll és ettől többé-kevésbbé függetlenül képes megszilárdulni, elannyira, hogy új jelentéssé válhatik. E cserékre, a forma és a jel kapcsolatának e játékára hozzánk közelebbeső példát mutathatunk az arab betűrendszer ornamentikájában, valamint a módban, ahogy a keresztény művészet a kufis (arabs) írásjeleket fel tudta használni.

Vajon úgy volna-e tehát, hogy a forma teljesen üres, avagy rejtjelként tűnik fel, amely valamely előle menekülő számjelet üldözve, bolyong a térben? Ez aztán semmiképpen nincs így. Ugyanis van értelme, amelyet azonban kizárólag önmagában talál meg, van személyes és különleges értéke, amit nem szabad összetéveszteni a rákényszerített jelzőkkel. Saját jelentése van és sokféle értelmet vesz fel. Így valamely építészeti tömeg, hangok összefüggése, valamely festői ecsetvonás, valamely metszet egy vonala elsősorban önmagában létezik és önmagában van értéke; van fiziognómiai minősége, amely élénk hasonlatosságokat képes felmutatni a természetével, anélkül azonban, hogy összetéveszthető lenne ezzel. Formát és jelet asszimilálni annyit jelent, mint a forma és a lényeg közti általános megegyezésen alapuló megkülönböz-

tetést szükségszerűnek elfogadni, ami pedig tévútra vezethet, ha elfelejtjük: a forma alapvető tartalma *formális* tartalmat jelent.

(Henri Focillon. *Vie des Formes*. Paris, P U F , 1939)

Kutatván a művész (és a prozaíró, a költő, a zeneszerző, valamint a festő) lélektanát, **ALAIN** megállapítja, hogy az alkotás *cselekvésmód*, nem gondolkodásmód. Csupán a végrehajtás fedi fel a tárgyat és a szándékot. A művészet « olyan cselekedet, amelyből eszme lesz ». És éppen mivel a szépség a cselekedethez kapcsolódik, eltűnik, mihelyt az eszme elfoglalja a cselekedet helyét — mihelyt például az utánzat elfoglalja az alkotás helyét

A TETT, A SZÉPSÉG FORRÁSA

Ha a művészetről kellene szólanom, kiemelném, hogy a művészet cselekvésmód. Ez nyilvánvalóan érvényes és ezt felejtik el leginkább. Mert megszokott dolog, hogy egy mű tervéről vitatkoznak és tekintetbe veszik azt, amit a művész tenni szándékolt, hogy aztán összehasonlítsák azzal, amit megvalósított. Hiszen biztos, hogy nincsen mű tervezés nélkül; azonban az, ami valamely műnek a műremek jelleget adja, csupán a megvalósítástól függ és a művésznek csak a végrehajtásnál ötlik szemébe. Végül rá kell eszmélni, hogy a regényíró számára nincsen szép téma. Éppen olyan kitűnő lehet a mindennapi részletekben. Persze szükség van a témára, hogy a szellem megnyugodjék és megkímélje a művészt a kritika nyilaitól. De a kizárólag óvatossági rendszabály betartása alapján még semmi szép nem született. Hozzá kell fogni az íráshoz, éspedig úgy, hogy egyik szó kapcsolódjék a másikhoz, de nem úgy, hogy egy eszme kapcsolódjék a másikhoz. Ez persze kockázattal jár, és a szójáték-gyártás veszélyét rejti magában. A költeményekben a rímek uralkodnak, azonban állíthatjuk, hogy ami a prózát illeti, a szerzők a verssel ellentétben, igyekeznek elkerülni az ismétléseket és egybehangzásokat, s ez már önmagában feltételezi, hogy erre ügyelnek és gyakran ilyen könnyed fékezések előre nem látott módon irányítják a kifejlést. Így kell-e folytatni? Újra kell-e kezdeni? Ezen a ponton érvényesíti az író ítélőképességét, amelyre csak akkor kerül sor, amikor már megkezdődött a végrehajtás. Azonban nem minden a véletlen műve, mert a szavak közt sokféle rokonvonás létezik a hangzáson kívül is: így vannak leszármazások, rejtett metaforák, olyan szókapcsolások, amelyeket az írók vagy a közhasználat már elfogadtak. A prózaírás sajátos ihlettségi állapotának megfelelően, a szavak előresietnek, várnak, felajánlkoznak; még ha elutasítják is őket egyszer, felmerülnek újra. Bizonyára semmi-

féle terv nem veheti számításba a szavaknak ezt a menetét; ez a folyamat feltételezi az írás tényét, és ami már le van írva, nagyban hozzájárul annak kikristályosodásához, ami következik. A prózaírás művészetének paradox tüneménye, hogy ha valamely eszmét követve írunk, a stílus igen könnyen lapossá válik; ezzel szemben ha belenyugszunk abba, hogy kövessük magukat a szavakat és mindazt, amit a nyelv javaslatba hoz, magát az eszmét sikerül kiemelni, amely így teljesen megváltoztatva és egészen újjászületve kerül ki a természet egy lendületéből. Tulajdonképpen maga ez az összhang az, ami szép. A szép az igaznak egy neme, melyet azonban elszalasztanak azok, akik az igazságot keresik.

A prózaírás példája talán a legnehezebb. A festészetre éppen az ellenkezője érvényes. Mert a szépség a festészetben egyáltalán nem függ a tárgytól. Valamely önkényesen kiválasztott csendéleti tárgy is szép lehet, például egy pipa, egy pohár, egy könyv, zsebkendő. Ezzel szemben a világ legszebb asszonya is gonosz festői képmásra adhat alkalmat. Mert festeni a festő számára az egyetlen alkalom a kísérletezésre. Amig meg nem kísérelte, amig az első ecsetvonást oda nem vetette, szándékát üres térben gyakorolja, a képzelete pedig megcsalja egy nemlétező lénnyel, aki mindig csak ígér. Ezzel szemben az első ecsetvonás után az ítélőképesség azonnal működésbe jön és az arckép a színek egy sejtjéből kiindulva kiformálódik. Jól vagy rosszul, mert ez a módszer elvezethet valami komorsághoz, valami szürkeséghez, vagy valami természetesség hiján lévő ragyogáshoz. De abban a pillanatban, amikor az, amit megvalósítottunk, felülmúlja azt, amit szándékunkban volt megalkotni, megszületik a szép.

A zene még szorosabban fogvatart bennunket, mert a fúga vagy a kánon szabályai teljesen képtelenek elvezetni a széphez. Ami a zenében szép, az hasonló valamely váratlanul lezuhogó záporhoz, amely nem következik a szabályokból, sem nem eredménye valamely tervnek, hanem a tényleges végrehajtástól függ, tehát alapjában magától a dallamtól, amely végre is megtalálta az útját, s ez azután fiziológiailag az érzelem és kifejezés csodálatos összhangját hozza létre. Tehát abban, ami szép, minden spontán is, és egyben minden kiválasztás eredménye is valamely reális cselekvés nyomán, amely mindig első helyen áll.

Alig van szükség arra, hogy a költőről beszéljünk, hiszen ő az, aki a legnyilvánvalóbban maga hozza létre a tárgyát, — azaz számára bármi azonos lesz a széppel, feltéve, hogy a nyelvezet hangzatossága egyidejűleg hozza létre a verset, a képmást és az eszmét. Megfordítva pedig, a hideg didaktikus költeményben nyilvánvaló, hogy az eszme, a képmás, a vers szembefordul a természettel és sikerül elhallgattatnia azt. Ebben az esetben azután minden csak tudomány: a nyelvészet tudománya, a megfigyelés tudománya, a versfaragás tudománya. Ezek szerint az ih-

lettség olyan cselekvésfajta, amely bevilágítja a szellemet. A művészet végül is olyan cselekedet, amelyből eszme lesz. Így például a rím eszmévé válik és a kőmíves eszközei szintén. A csúcsív szép, ha elkészül, mielőtt kutatnák megvalósításának módját; mint terv elveszít majdnem minden szépséget, és végül mindent. Minden másolat rút azon rejtett oknál fogva, hogy itt a tett teljesen aláveti magát az eszmének. Ez a paradoxon legerősebben mutatkozik valamely Corot-másolatnál, amely nem, vagy alig különböztethető meg a valódiról, de amely mégsem szép, nem lehet szép, nem szabad annak lennie. Csak azt mondanám, hogy oktató a szerepe, és hogy maga az anyag tartalmazza azt.

(Emile Chartier. *Préliminaires à l'Esthétique*, par Alain [pseud.] Paris, Gallimard, c1939.)

ÉTIENNE SOURIAU szintén hangsúlyozza az alkotásnak ezt a *tárgyi*, különlegesen tárgyi jellegét. A művész valamit « gyártani » akar, egy különös lényt, amelynek nincs is más célja, mint lenni. A szép eszméje csupán zavarhatja az alkotás lélektanát: a művész nem is keresi a szépet vagy valami más kategóriát; azt a különleges világmindenséget keresi, ami maga a remekmű.

A MŰVÉSZET, EXISZTENCIÁK GYÁRTÓJA

Egy barátom a zongoránál ül. Várok. Hallom a « Patetikus Szonáta » három első ütemét. Bár az ajtó ki sem nyílott, valaki belépett. Íme hárman vagyunk itt: a barátom, én és a « Patetikus Szonáta ».

A művészetet ekképpen jellemezve, empírikus és látszólag kicsinyes, azonban a valóságban kielégítő és elmélyíthető módon, csakugyan mondhatnók, hogy *az összes emberi tevékenységek sorában a művészetek kifejezetten és szándékosan gyártanak dolgokat, vagyis, általában, különös lényeket, amelyeknek puszta létezése egyben céljuk is.* Az egyszerű fazekas hő kívánsága, hogy legyen egy tucat közönséges fazeka, a görög keramikus a Canosa-i amfora létezését kívánja, Dante a « Divina Comediáét » (az Isteni Színjátékét), Wagner pedig a « Tetralógiáét ». Munkájukat teljesen megmagyarázzák és megvilágítják ezek a szavak.

A dolgokat azonban gyakran másképp mutatják be. Azt hiszik, hogy elkerülhetetlen a művészet meghatározásába belevinni a szép fogalmát. Ez azonban megzavarja a főtényezőt azáltal, hogy összekapcsolja egy különben is kétértelmű és homályos mellékkörülménnyel.

« A filozófia technikai és kritikai szótára » szerint a « művészet » szó alkalmazható (abban az értelemben, amelyben szembenáll a techniká-

val) «minden valamely öntudatos lény által létrehozott szép alkotásra». Ám legyen. Ez annyit jelent, mint hivatkozni általánosan bevett eszmére. Ez eszmék azonban ennek ellenére sem kevésbbé szerencsétlenek. Ne vessünk túl nagy súlyt az öntudatnak efféle fogalmára, amelynek célja a természet alkotásainak kiküszöbölése. (De miért tételeznők fel, hogy a természet semmi körülmények között sem lehet művész? Másrészt nem jeleznek-e a lángész működésében gyakran valami ontudatlan elemet? Vajon külön kell-e választanunk a lángészt annál a lénynél, aki műremeket alkot?) Különösen azt találjuk túl merész, bár általanosan elterjedt meghatározásnak, hogy a művészet végső célja a szépség alkotása.

Mert vajon mit akart a «25. Mazurka» szerzője? Általában a szépet kereste-e, ezt a nyugtalanító és homályos minőséget, amely ezer más lénnyel, ezer más művel közös? Vajon különlegesen a szépet kereste-e, amennyiben ellentétben áll a fenségessel, csinossal, tragikussal, bájossal, költőivel? Képtelenség. Nem kereste-e inkább kifejezetten és pontosan, éppen a «25. Mazurka» egyedülálló és különleges, sajátos varázsát? Nem kereste-e azt a bájt, azt a morbidezzát, a gyönyörűséget, azt a megindultságot, vagy ha akarjuk, izgalmat, amelyek ezt, a közös vonások ellenére, különálló lénnyé varázsolják, nem egyedül az összes zeneművek, nem egyedül Chopin művei, hanem az 51. mazurka között is?

Márpedig ennek az egyedülálló jelenségnek sajátos hatalma, hogy meghasson bennünket, nem annyira létjogosultságát, mint inkább – ahogyan itt elénk kerül, — létezését magát bizonyítja a legélénkebben. Hiszen jelenléte által oly mértékben képes izgalmat és szerelmet előidézni és amellett sokkal reálisabbá válni, mint számos homályos lény a fantomvilágban, amit egész különös módon reálisnak neveznek.

Mint mondottuk, a művészetek dolgok gyártói. Általuk épülnek fel székesegyházak, készülnek szobrok, szimfóniák, vázák, festmények, eposzok, drámák. Általuk a lég hangokká váló rezdülései, a mozgásban lévő testek gesztusai művészi értéket nyernek. Általuk a megszállott és rajongó lelkek álmai vagy látomásai konkrét eredmények felé menetelnek, és az emberek előtt külsőleg és állandóan jelenlevő valóságokként érik el beteljesülésüket. Mérjük azonban gondosan le a realitások nagyságrendjét. Bizonyára egy Leonardo da Vinci, egy Michelangelo, vagy egy Wagner munkája sem méreteiben, sem gazdagságában nem éri utól Jehovát a maga hat napján. Leonardo: «Madonna a grottában». Rembrandt: «Az emmauszi zarándokok», a reimsi székesegyház, Michelangelo: «Medici siremlék», Beethoven: «Kilencedik Szimfónia», vagy Wagner: «Nagypénteki Varázs» (Parsifal), nemcsak vászonra dobott színcsoportok, sem a levegőt megrezdítő hangok rajai, avagy egymásra halmozott vagy vésővel kifaragott kőtömegek. E remekművek mind-

egyike önmagában — a térben és az időben — egész világ, szellemi méreteivel, valóságos vagy képzelt lakóival, élőkkel vagy élettelenekkel, emberiekkel vagy emberfelettiekkel, a gondolatok mindenségével, amelyeket ébreszt és a szellem színe előtt ragyogóan fenntart. Egy külön világegyetem ez, mely egységesen érkezett el a léthez, a jelenléthez.

(Etienne Souriau. *La Correspondance des Arts*, Paris. Flammarion, 1947.)

És az indítóok, amely a legcsökönyösebben hallatja *a csend hangját* éppen ez: a művészet nem látomás, hanem teremtés — és igaz az, hogy (mint **ANDRÉ MALRAUX** írja) «eredetileg minden alkotás egy erőt sugárzó forma küzdelme egy utánzott forma ellen».

A FORMÁK MEGHÓDÍTÁSA

Semmit sem tudunk arról, milyen volt a mezopotámiai, az ókori vagy középkori civilizációk emberének meglátási képessége. Nyílván nem létezik erről semmiféle bizonyíték sem. Tudjuk viszont, hogy mindenféle fajú kortársaink annál inkább fogadják el a fényképeket, mennél nagyobb saját művészeti tudatlanságuk; tudjuk azt is, hogy valahányszor a film áll egy történés szolgálatába, uralkodik a világ ábrándjain. Amennyiben azonban a művész és a nem-művész elképzelése közt a különbség nem intenzitásbeli, hanem a természettől való, ez azért van, mert míg a nem-művészét csak cselekedetek szabályozzák, addig még a legsilányabb festő számára is képekből áll a világ.

A művész nem szükségképpen érzékenyebb a műkedvelőnél, sőt gyakran egy fiatal lánynál is kevésbé érzékeny; valójában másforma az érzékenysége. Ha valaki romantikus, még nem regényíró, attól hogy az elmélkedést kedveli, még nem lesz költővé, és a legnagyobb művészek nem érzékeny nők. Mint ahogy a zenész a zenét szereti és nem a fülemülét, egy poéta a költeményeket és nem a naplementéket, és egy festő nem az alakokat és tárgyakat szereti, hanem mindenekelőtt a festményeket.

De művész és nem-művész gyakran összetalálkoznak egy kétértelmű területen, t.i. az érzelmek szférájában. A nem-művész valójában nem közömbös a művészetekkel szemben, mert tudja, hogy azok az érzelmek kifejezésének eszközei: ha valaki nem szereti a zenét, kedvelheti a románcokat és az indulókat; ha nem szereti a költészetet, kedvelheti a novellákat; ha nem szereti a festészetet, kedvelheti a filmcsillagok portréit, szeretheti «Az álom» című érzelmes képet vagy a ko-

sárban fekvő kismacskákat. Mindennemű művészet, amely hat a tömegre, valamely érzelmet fejez ki: megindultságot, szomorúságot, vídámságot, hazafiasságot, aggodalmat, szerelmet. Ezzel magyarázható, hogy a legművészibb vallásos képeknek, amelyekben a művészet a szeretettel, az ember függő helyzetének vagy felszabadulásának érzésével egyesül, már születésükkor óriási visszhangjuk volt. Természetesen a nagy művész, az érzelem művészi kifejezője, szükségképpen érzékeny, ámde a világ legérzékenyebb embere még nem szükségképpen művész.

Azok, akik kívül állnak a művészeten, eszközt látnak benne az élet megindító pillanatainak megrögzítésére vagy elképzelésére. Ez aztán odavezeti őket, hogy a szórakoztató olvasmányt összetévesszék a regénnyel, az ábrázolást a festészettel. (Ezért történik, hogy a politika és a vallások oly könnyen fogadtatnak el az emberekkel hamis látszatokat.) Az emberek nagy többségének nem is lenne kifejezettebb véleménye a festészetről, szobrászatról, irodalomról, mint akár az építészetről — ami pedig az ő szemükben, mint különben gyakran a festészet is, nem egyéb, mint a díszítés óriási tartozéka — ha az éjszakával, a világűrrel, egy születéssel, egy halálesettel, sőt talán egy arccal szemben nem fogta volna el őket futólag valami felsőbbrendűben való bizonyosság érzése, amelyen éppen minden vallás alapul. A tömegek ellenszenvébe a modern művészetekkel szemben kétségkívül tudatlanság is vegyül: azonban harag is a felett, amit homályosan árulásnak ítélnek. Sokan gyanítják ugyan, hogy egy valódi nagy művészet létezik az őket megragadó képeken túl, azonban csupán vallási jellegűnek tudják felfogni, — legyen az bár a forradalom vagy a győzelem vallása. Igaz, hogy a legnagyobb művészetek igen magasrendű izgalmat váltanak ki; viszont nem igaz, hogy szükségképpen annak az ábrázolása miatt keltenének ilyen izgalmat, ami ezt az érzést az életben létrehozza. Az izgalomban, amit egy bika megölése okoz, nincsen semmi hasonlatosság azzal, amit egy bikaviadal ábrázolása kelt, legyen az bár Goya egy rézkarca. És ha megtörténik is, hogy egy művész valamely kiváltságos pillanatot rögzít meg, nem azáltal ragadja azt meg, hogy ábrázolja, hanem éppen azáltal, hogy átváltoztatja. Valamely csodálatraméltó naplemente egy festményen nem egyszerűen szép naplemente, hanem egy nagy művész naplementéje — aminthogy egy szép portré elsősorban nem egy szép arc képmása; és így valamely Rembrandt festette arcban több Pascal-i éjszaka van, mint minden notturnóban együttvéve...

... Amióta a művészi ábrázolás többé nem vakít el bennünket, amióta az ezredévek váltották fel azt a néhány földközitengeri századot, amelyek alatt az ábrázolás keresésének tudvalevőleg oly nagy szerep jutott, kezdünk rájönni arra, hogy az ábrázolás a stílus eszköze, nem pedig a stílus az eszköze az ábrázolásnak. Amíg a Song-dinasztia impresszioniz-

musa a múlékonyság szubtilis kiválasztása útján az örökkévalóság sugalmazására mutat rá, amelyben az ember mintegy abban a ködben tunik el, amelyet szemlél, addig a mi saját impresszionizmusunk a pillanat rögzítése által egész erejét az egyénnek óhajtja átnyújtani, és végeredményben talán nem egyéb, mint a festőművészet cselvetése, hogy felszabadítsa Renoirt és előidézze Matisset. Így látjuk a keresztény műveszetet, amint a megérintett száraz gallyakat egyetlen égő bokorrá varázsolja; így látjuk a *Gandhara* iskolát, amint a buddhizmus átalakítja az antik fejeket, mint ahogy Michelangelo teszi ezeket hasonlóvá az ő Krisztusához, és ahogy Rembrandt az ő krisztusi arculatával világítja meg koldusát és utcaseprőnőjét. A múlt minden nagy stílusa az akkori világ sajátos jelentőségeként tűnik fel előttünk, azonban magától értetődik, hogy a stílusok kollektív meghódítása az egyéni hódítások összességéből áll elő. Márpedig ezek formák győzelmei a formák felett, semmiképpen nem allegórikus kifejezései egy fogalomnak; az « *Utolsó ítélet* » alakok tanulmányozásából született, nem hitből. A stílusok e jelentősége bizonyítja, hogy hogyan válik valamely lángeszű művész — keresse bár az egyedüllétet mint Gauguin vagy Cézanne, az apostoli missziót mint Van Gogh, vagy állítsa ki vásznait mint a fiatal Tintoretto a Rialtóhídon egy főzelékes kofa kosarában, — a világ jelentőségének átalakítójává, amelyet meghódít, amennyiben leegyszerűsíti az általa választott vagy feltalált formákra, amint a filozófus saját elgondolásához hasonítja, a fizikus pedig a törvényeihez. És ezt a győzelmet nem a világ mint olyan felett aratja, hanem ama legutolsó formák egyike felett, amelyet számára az emberi kéz felvetett.

(André Malraux. *Les Voix du Silence*. Paris, Gallimard, 1951.)

A műalkotásnak, mint formának ez az elmélete, — amely annak tárgyilagos és mintegy *fizikailag* valóságos státusát adja meg, — felhívás szerkezetének elemzésére. Korunk esztétikája tényleg a maga teljességében tárgyilagos és reális esztétika, gyökeres ellentétben a XIX. század végén uralkodó « Einfühlungs »-esztétikával. Az esztétika tárgya többé nem az érzelem (a néző vagy az alkotóművész érzelme, amint azt Franciaországban Victor Basch, Németországban Lipps és Volkelt tetszelgően tanulmányozták), hanem ennek az érzelemnek az indítóoka: azaz a mű maga. A korunkbeli legjobb *elemzések szerkezetiek:* alapvető ritmikus szerkezetek, amelyeket M. Ghyka tanulmányozott; a költészet szerkezetei, ahogy azokat Pius Servien tanulmányozta; a festmény geometrikus szerkezetéé, amelyet André Lhote vizsgált; általános jellegű szerkezetek, amelyeket Raymond Bayer alapvető esztétikai kategoriáknak tekint, és amelyeket egyikét: a Bájt, ő tanulmányozta hosszasan. Mi azonban csak megemlíthetjük ezeket a munkálatokat, mert ezen a ponton az eszté-

tika átalakul gyakorlati alkalmazassa, amelyet már lehetetlen követnünk. Elégedjünk hát meg főbb irányainak megjelölésével.

A korunkbeli elméletek az esztétikai elemzést más anyaggal gazdagították, habár ezek kevésbé általános értékűek. Az ember és a társadalom újabb értelmezéseinek a műalkotás másféle értelmezései, más magyarázatai felelnek meg, — valamint más távlatok is, amelyekben el lehet azokat helyezni.

Itt van mindenekelőtt a *pszichoanalízis által feltárt perspektíva.* Freud a műremekben az álmokhoz és a mítoszokhoz hasonló teremtőmunkát fedezett fel, amelyben a tudatalatti állapot álcázva juttatja kifejezésre a tiszta öntudat által elfojtott komplexusokat.

A költő teremtő munkájában a tudatalattiságnak gépezetei működnek, amelyek azonosak az álom elemzése által leleplezettekkel, — ezt mutatja be **SIGMUND FREUD** az itt következő szövegben. Ez a felfedezés számos tanítványának munkásságát segítette elő. Azonban feltűnik, Freud milyen világosanlátó szerénységgel szögezi itt le módszerének a határait: elismeri, hogy az nem világítja meg az esztétikai alkotás által felvetett összes problémákat és kétségen kívül jogunk van hozzáfűzni, hogy módszerének alkalmazása szintén nem mindig jogosult

A MŰVÉSZET PSZICHOANALÍZISE

Az Oedipos-komplexus az ösztönzések egész sorozatát adta nekem: lassanként felismertem mindenüttvaló jelenlétét. Ennek a baljóslatú témának a megválasztása, sőt mi több méginkább a feldolgozása, éppen ugy, mint az ennek alapján született antik tragédiának megrázó hatása a közönségre, valamint általában a sorstragédiának a lényege, mindig rejtélyesnek látszott; mindent megmagyarázott azonban annak a felismerése, hogy itt a lelki élet egy törvényét ragadták meg a maga teljes erzelmi jelentőségében. A végzetszerűségben és a jóslatban csupán a benső szükségszerűség öltött testet. Az a tény, hogy a hős bűnt követett el anélkül, hogy tudta volna, sőt szándéka ellenére, bűnös vágyakozásai *tudatalatti jellegének* volt a pontos kifejezése. Ennek a sorstragédiának megértését már csak egy lépés választotta el a *hamleti* jellemtragédia megértésétől, amelyet 300 év óta csodálnak anélkül, hogy az értelmét meg tudnák magyarázni, vagy a költő indítóokait megérteni. Nagy jelentőséget kell tehát tulajdonítani annak az összefüggésnek, hogy ez a költő által létrehozott idegbeteg lény éppen az Oedipos-komplexuson bukjék el, mint számtalan sorstársa a való életben, mert hiszen Hamletet a sors azzal a kötelességgel állítja szembe, hogy máson álljon bosszút két olyan tettért, amely az oedipusi vágyakozásoknak lényegét adja, és ennek következtében saját bűnösségének homályos érzése megbénítja

a karját. Shakespeare Hamletet kevéssel édesapja halála után írta. Ennek a tragédiának elemzésére vonatkozó megjegyzéseim Ernest Jones-t «Hamlet» mélyenjáró tanulmányozására ösztönözték. Otto Rank ugyanezt a példát választotta a költők és drámaírók témaválasztását elemző kutatásai kiindulópontjaként. A vérfertőzés témájáról írott nagy munkájában («Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage») kimutathatta, mily gyakran választják a költők témaként az Oedipos-i problémát és így a világirodalomban követni tudta ennek a tárgynak az átalakulásait, változatait és enyhébb formáit.

Ez viszont általában az irodalmi és művészi alkotás elemzéséhez vezetett. Felismerték, hogy a képzelet országa tulajdonképen az élvezet elvétől a realitás elvéhez vezető fájdalmas átmenet számára szervezett valóságos «védett terület» abból a célból, hogy az ösztön kielégítésének — amelyről a való életben le kellett mondani — helyettesítéséről lehessen gondoskodni. A művész éppúgy, mint az idegbeteg, a kiábrándító valóságból a képzelet világába vonult vissza, azonban ellentétben az idegbeteggel, megtalálta a realitáshoz való visszatérésének a módját és annak a módját, hogy ismét megvesse a lábát a való életben. Alkotásai, a műremekek, eszerint tudatalatti vágyak képzelt kielégüléseivé váltak az álmokhoz hasonlóan, amelyekkel különben a közös vonást megegyezéses jellegük adta meg, mert hiszen azért ezeknek is el kellett kerülniök a nyílt összeütközést az elfojtott képzetek hatalmaival. Azonban ellentétben az álom aszociális és narcisszisztikus természetével, a műremekek számíthattak a többi ember rokonszenvére, minthogy képesek voltak bennük a vágyak azonos tudatalatti törekvéseit felébreszteni és kielégíteni. Mi több, a «csábítás jutalmaként» felhasználták a forma szépségéhez fűződő gyönyörűséget. Amire a pszichoanalízis képes volt, az a következő: az életbevágó benyomásoknak, a véletlen viszontagságainak és a művész műveinek kölcsönös összefüggései alapján újraépíteni a művész alkatát és a benneműködő ösztönszerű törekvéseket, azaz mindazt, ami benne az örökkévalóan emberit fejezi ki. Ebből a célból tettem például Leonardo da Vincit tanulmány tárgyává, amely egyetlen általa velünk közölt gyermekkori emlékén alapszik, és amely főképpen azt célozza, hogy festményét Szent Annáról megvilágítsa.

Barátaim és tanítványaim azóta hasonló módon számos művészt és művet elemeztek. A műremekek nyújtotta élvezetet nem rontotta le az így nyert analítikus megértés. Azonban be kell vallanunk a be nem avatottak előtt, akik talán túlsokat várnak ezen a ponton az elemzéstől, hogy két problémára az elemzések egyáltalán nem vetnek semmi fényt, éspedig kétségtelenül éppen azokra, amelyek legjobban érdekelnék a laikusokat. Az analízis ugyanis a művészi tehetség megvilágítására vonatkozólag egyáltalán semmit sem tud mondani, sem az eszközöket nem

tudja felderíteni, amelyeket a művész munkájánál felhasznál, a művészi technika leleplezése hasonlóképpen nem tartozik a hatáskörébe.

Egy önmagában jelentéktelen novella, W. Jensen «Gradiva»-ja kapcsán be tudtam bizonyítani, hogy az író által kitalált álmok ugyanúgy értelmezhetők, mint az igaziak: azaz, hogy a költő teremtő működésében ugyanazok a tudatalatti gépezetek szerepelnek, amelyeket az álmok kidolgozásának munkájából ismerünk. «Az élc és kapcsolata a tudatalattihoz» című könyvem («Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten») közvetlen elágazása az «Álmok Tudományának». Az az egyetlen barátom, aki akkortájt érdeklődött munkám iránt, meg is jegyezte, hogy az álmokra vonatkozó értelmezéseim gyakran «szójáték» benyomását teszik rá. E benyomás tisztázására belekezdtem a szójátékok vizsgálatába, és arra jöttem rá, hogy a szellem lényege technikai eszközeiben található, és hogy ezek azonosak az «álom kidolgozásának» munkájával, azaz a kondenzációval, szavak áthelyezésével, az ellentét vagy részletek útján való ábrázolással, stb.

(Sigmund Freud. *Ma Vie et la Psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1949.)

Mások viszont a *marxista elveket* alkalmazzák a műalkotásokra. A művészet és a társadalom közti kapcsolatok kétségen kívül nem kerülték el a XVIII. és XIX. század gondolkodóinak figyelmét. Montesquieu, Madame de Staël, Taine kiemelik a fizikai, néprajzi, és társadalmi körülményeket. Azonban Marx fedezte fel a gazdasági feltételek befolyását, amelyek a társadalmi osztályok megoszlását és az osztályharcot okozzák, és az irodalomban ezeknek a társadalmi ellentéteknek a kifejezését látta

MAKSZIM GORKIJ 1934-ben a szovjet írók kongresszusán tartott előadásában kijelenti, hogy az irodalom, ha csak nem akarja magát az élettől valo elvonatkozás veszélyének kitenni, nem függetlenítheti magát a társadalmi és politikai összeütközésektől, és hogy a XIX. század polgári és forradalmi irodalomra oszthato fel

IRODALOM ÉS OSZTÁLYHARC

Mi vezette az európai irodalmat a teremtőkészség hiánya felé, amely a XX. században jellemezte? Dühösen és nagyhangúan védték a művészet szabadságát, az alkotó eszme korlátlanságát; minden hangnemben hangoztatták, hogy az irodalom létezhet a társadalmi osztályokon kívül és hogy a társadalom politikától független életet élhet. Ez az állítás rossz politikának bizonyult; éppen ez az állítás vezette el az írók nagy részét lassanként a reális megfigyelések körének szűkítéséhez és ahhoz, hogy megfosszák magukat az erkölcsi problémák nagyszabású tanulmá-

nyozásától, valamint ahhoz, hogy bezárkózzanak «lelkük magányosságába», megelégedjenek a steril «önismerettel» mindig mélyebbre hatolva önmagukba, tökéletes szabadságot biztosítva az élettől elszakított eszmének. Bebizonyosodott, hogy az ember érthetetlen a valóságon kívül, amely pedig telítve van politikával. Bebizonyosodott, hogy az ember, akármilyen leleményesen igyekszik is önmagát elképzelni, mégiscsak társadalmi és nem kozmikus egység, mint valamely égitest. Hasonlóképpen bebizonyosodott, hogy az individualizmus, miután egocentrikussá válik, «haszontalan embereket» termel ki. Így sokszor mondották is, hogy a XIX. század legügyesebben kidolgozott és legjellemzőbb irodalmi hőse a «haszontalan ember» típusa volt.

Hasonlóképpen elkerülhetetlen, hogy a XIX. század burzsoá irodalmában a szerzők két csoportját ne különböztessük meg: az első saját osztályát dicsőítette és mulattatta. Ezek Trollope, Braddon, Maryet, Jérome, Paul de Kock, Paul Féval, Octave Feuillet, Ohnet, Georg Samarov, Julius Stinde és sok száz hozzájuk hasonló. Mind típusai a «jó burzsoá»-nak, kistehetségűek de ügyesek, és elég triviálisak, mint különben olvasóközönségük is. A másik csoport csupán néhány tucat névből áll és magábanfoglalja a kritikai realizmus és a forradalmi romantika legnagyobb mestereit. Ezek mind disszidensek, társadalmi osztályuk «tékozló fiai»; a nemességnek a burzsoázia által tönkretett tagjai, vagy kispolgároknak környezetük fojtogató légköréből kimenekült fiai. Az e csoporthoz tartozó szerzők könyvei számunkra két szempontból vitathatatlanul értékesek: elsősorban mint technikailag mintaszerű művek, azután mint a burzsoá fejlődés és bomlás folyamatát magyarázó, az osztályuknak hátatfordító elemek által létrehozott dokumentumok, akik kritikájukkal világítják meg erkölcseit, hagyományait és üzelmeit.

A XIX. század európai irodalma kritikai realizmusának részletes elemzése nem tartozik előadásom keretébe. Lényegét össze lehet foglalni a küzdelemben, amelyet a nagy burzsoázia által újra felépített feudális konzervativizmus ellen folytattak; liberális és humánus eszméken alapuló küzdelem egy szervezett demokrácia — azaz a kispolgárság — jegyében; de ne veszítsük szem elől, hogy számos író és az olvasók többsége a demokrácia megszervezését védelmi eszköznek tartotta egyidejűleg a nagy burzsoázia ellen, valamint a proletariátus állandóan növekvő nyomása ellen.

(Makszim Gorkij *Le Métier des Lettres*
Paris, La Nouvelle Edition, 1946)

LUKÁCS GYÖRGY a német irodalomról szóló tanulmányaiban éleselméjűen húzott hasznot a marxista formulákból, amelyeknek ugyan — meg kell bizony vallanunk, — az alkalmazási lehetőségei még sokkal

korlatozottabbak mint a pszichoanalíziséi. A kapitalista társadalom természetével magyarázza meg a XIX. század művészetének sajnálatos kettősségét; egyrészt egy idealista újklasszikus, a modern élettől elszakadt művészetét, másrészt egy realista művészetét, amely képtelen a saját formáját megtalálni. Pedig szerinte ez utóbbi a jövő felé halad, és az irodalom burzsoá elmélete nem ok nélkül becsüli le ezt a klasszikus hagyományok javára.

KAPITALISTA TÁRSADALOM ÉS MODERN IRODALOM

A görög ókor esztétikai törvényeinek felkutatása jogosult és szükséges tevékenység; nélküle nehéz volna valóban nagyszabású művészetet teremteni, lehetetlen lenne a művészi forma törvényeit megismerni. Marx a görögöket az emberiség «normális gyermekeinek» nevezte és az ókor nagy remekműveiben «elérhetetlen normákat és mintákat» látott. Igaz viszont, hogy Marx szerint ez a norma csak «bizonyos tekintetben» érvényes. Marx megköveteli, hogy a különleges feltételeket, amelyek között egy bizonyos szociális realitás alapján valamely művészeti korszak tartalma és formái keletkeztek, pontos és konkrét tanulmány tárgyává tegyék. Megköveteli a művészi fejlődés egy bizonyos korszakában alkalmazható formáknak, valamint felhasználásuk folyamata lehetőségeinek pontos ismeretét. Ezt írja: «A nehézség ezeknek az ellentéteknek az általános megfogalmazásában rejlik. Amint osztályoztuk őket, már magyarázatukat is adtuk.» Goethet és Schillert alapvetően idealista magatartásuk megakadályozta abban, hogy ehhez az osztályozáshoz következetesen eljussanak.

E probléma helyes felvetésének és megoldásának lehetetlensége mögött persze szociális kényszerűséget találunk: az egész modern művészet szükségképpen problematikus jellegét. Marx felemlíti azt a tényt, hogy «a kapitalista termelés az egész szellemi termelés bizonyos ágaival, így a művészettel és költészettel szemben ellenséges érzelmeket táplál». Az összes jelentékeny modern művészek érezték ezt az ellenséges hangulatot, éspedig annál inkább, mennél fejlettebbé vált a kapitalista termelés. A francia forradalom kora, valamint az ipari forradalomé, amely Angliában ugyanabban az időben tört győzelmesen előre, mély hasadást jelentett a modern burzsoá esztétikában és művészetben. Az a naiv lelkesedés, amellyel a XVIII. század nagy művészei az irodalomba beleilleszték a burzsoák mindennapi életét és amellyel, — anélkül, hogy sokat gondolkoztak volna a forma problémájáról, — megteremtették a modern regényt, megszűnik és helyet ad ez életforma és az annak megfelelő művészi formák kétséges jellege feletti tudatos és kényszerű elmélkedésnek.

Ez az elmélkedés kettős vonalon mozog, dualista és önellentmondásos jellege azonban a művészek és a művészet kritikusai számára csak ritkán, csupán egy bizonyos pontig és tulajdonképpen sohasem teljesen válhatik öntudatossá. A következő két probléma összefonódásáról van szó: vagy az ókor tanulmányozásából kell a művészeti törvények rendszerét levezetni, amelyek segítségével a művész képes lesz kifejezni a modern élet *sajátos jellegét* (az ókor tanulmányozása ebben az esetben arra fog szolgálni, hogy a *modern burzsoá korszak* formáit és törvényeit fel lehessen fedezni és fel lehessen építeni), vagy pedig ez a felismerés hozzá kell, hogy segítsen az általános és «időtlen» törvények rendszerének a megtalálásához, amelyekkel még ma is — éspedig a modern életnek problematikus és a művészettel szemben ellenséges szelleme ellenére is — sikerülhetne egy klasszikus művészetet felépíteni. *A mai burzsoázia szociálisan problematikus karakterének* oly új alkotás által való legyőzetéséről lenne tehát szó, amely az antik formákat újjáteremtené.

Az első út — amelyet a modern mesterek közt Balzac követett a legkövetkezetesebben, és amelyet Goethe «Wilhelm Meister»-ében és a «Faust»-ban használt fel — a modern regény elméletéhez, a modern élet összes problematikus elemeinek, teljes «esztétikátlan» rútságának fenntartásnélküli irodalmi kifejezéséhez vezet el; sőt ennek a problematikus elemnek túllépéséhez éppen annak folytán, hogy ezt az utat végig is kell járnia. Balzac azonban érezte és a legvilágosabban ki is fejezte, hogy itt mégis fennmarad egy mélységesen problematikus esztétikai elem. Művészi hitvallásszerű novellái, így a «Chef-d'Oeuvre inconnu»-je (Ismeretlen Remekmű) megmutatják, hogy amennyiben ezt a modern esztétika elvei által előírt utat következetesen végigjárják, mily mértékben elkerülhetetlen eljutni az önfeloszlatáshoz, a művészi forma elpusztulásához.

A másik út szükségképpen a modern élet legmélyenjaróbb problémáitól való eltávolodáshoz, problematikájától való bizonyosfokú menekűléshez vezet. Mert ha arról van szó, hogy a modern élet tartalma alapján befejezett mű szülessen, amely a vonal antik világosságával, a szerkezet antik egyszerűségével és beosztásával rendelkezne, akkor ezt a tartalmat magát kell megtisztítani bennefoglalt problematikus elemeitől, és ennek következtében a modern élet centrális problémáitól egy bizonyos távolságra kell elhelyezni. Ennek tipikus példája Goethe «Hermann és Dorotheá»-ja.

(Lukács György. *Goethe et son Epoque*, Paris, Nagel, 1949.)

A lélektani, sőt pszichiátriai, a szociologiai és gazdasági értelmezéseken kívül vannak újabban még mások is, amelyek a műalkotás ma-

gyarázatát igérték: így például az exisztencialista értelmezés, amelyet «Baudelaire»-jében J. P. Sartre kísérlett meg. Mindezek a távlatok, bármennyire felvilágosítóak is, mégsem képesek elrejteni a *műalkotás sajátos realitását,* — «éjjelének feltörhetetlen magvát», mint azt André Breton nevezte a költészetre vonatkoztatva, és amely minden ilyen kizárólagos jellegű magyarázat számára hozzáférhetetlen marad.

II. — A KORUNK MŰVÉSZETÉNEK NÉHÁNY FORMÁJA

Ha a korunk esztétikájának távlatai — amint ezt láttuk — mélységesen átalakultak, ez főképpen azért történt, mert a mai kor a nagy művészeti átalakulások kora. A művészet egyetlen ága, egyetlen fajtája sem kerülte el ezt a metamorfózist. Minthogy nem tudjuk mindezeket a formákat, mind e műfajokat az alkotóművészek, valamint az alkotások alapján tanulmányozni, (ami tulajdonképpen történetük tárgya) csupán nehány jellemző szöveg segítségével akarunk rámutatni az utóbbi évtizedek alatt végbement fejlődésük főbb mozzanataira

Ennek a metamorfozisnak ragyogo példáját adja a költészet, amelyet a XX. század irodalmában (különösen Franciaországban) nagyjelentőségű hely illet meg. Annyira, hogy a költészet az irodalmon túláradóan a művészet többi ágaira is kiterjedt abban a mértékben, amelyben korunk művészi érzékenysége költői formát ölt, amely talán nem kevésbé terjed ki festészetre, a filmre, a színházra, a regényre, sőt még az utca képére is, mint maga a költészet. Átváltani egy romantikus költeményből egy modern versre annyit jelent, mint egy más nyelvezetbe és egy más világba átkerülni. Valóságos törés állott be itt, — kezdetét Baudelaire «Fleurs du Mal»-ja (A romlás virágai) jelzi, — s ez a szakadék egy évszázad ota csak mindinkább tágult

Úgy látszik, mintha a költészet új nyelvet használna, mintha tudatában lenne saját nyelvezete sajátos, sőt kizárolagos jellegének. A klasszikus, valamint a romantikus költészet tudvalevőleg különleges formát használ, — a prozodia formáját — a nyelvezet azonban ezen a formán belül nem különbözik alapvetően a mindennapi nyelvtől; ez a nyelv egyszerűen ritmikussá és kötötté alakulva át, gondolatokat és érzelmeket fejez ki. A modern költészettel az *alkotás nyelve lép a kifejezés nyelve helyébe.* (Ebben a fejezetben latni fogjuk, hogy ezt a megállapítást alkalmazni lehet, különböző fokon, a művészet más ágaira is.) A költészet lényegét immár nem a tartalomban találjuk vagy a pro-

zodia formájában. benne van magaban a nyelvezetben, amely oncelúvá és eredeti alkotássá akar valni. « A költészet szavakból áll » — mondotta Mallarmé: ezeknek a szavaknak tehát különbözniök kell a mindennapiaktól, más feladatot kell kapniok, más természetűvé kell válniok

PAUL VALÉRY a XX. század költészetében az újklasszicizmus egy válfaját képviseli; és amikor költészetről beszél, gyakran hivatkozik Racine-ra és La Fontaine-ra. ő azonban világosfejű értelmezője volt ennek a nyelvezetnek, amely, mint ilyen, csupán Baudelaire és főképp Mallarmé után jelent meg. Amidőn a költészetet nyelvnek nevezi a nyelven belül, felfedi annak új alkatát

NYELV A NYELVEN BELÜL

Fentebb a *báj* elővarázslásáról beszéltem, és íme most a *csoda* szot használtam: ezek azonban kétségkívül olyan kifejezések, amelyeket nagy körültekintéssel kell használnunk jelentőségük súlya. de éppen annyira alkalmazásuk könnyűsége miatt; azonban csupán annyira hosszadalmas és talán kétséges értelmezéssel tudnám ezeket helyettesíteni, hogy elnézest kérve, meg óhajtom kímélni ettől mind azt, akinek ezt meg kellene csinálnia, mind azokat, akiknek el kellene szenvedniök. Így a homályban fogok maradni és arra szorítkozni, hogy jelezzem, mi lehetne ez az értelmezés. Rá kellene mutatnom arra, hogy a nyelv emócionális elemeket foglal magában, összevegyülve gyakorlati és jelentéshordozó tulajdonságaival. A költő kötelessége, feladata és hivatása kiemelni és mozgósítani ezeket az érzelmi és varázsló képességeket, az érzelmi élet es az intellektuális érzékenységnek ezeket az izgatószereit, amelyek a használatos nyelvben összekeverednek a mindennapi és felületes élet érintkezési eszközeivel és jelbeszédével. A költő tehát annak szenteli és abban emészti fel magát, hogy körülírjon és felépítsen egy nyelvet a nyelven belul; és ez az eljárás, amely hosszadalmas, nehéz és kényes, amely a szellem legkülönbözőbb tulajdonságait igényli és amely soha sincs befejezve, — mint ahogy sohasem lehetséges pontosan megoldani, — egy tisztább, hatalmasabb és gondolataiban mélyebben járó, nagyobb feszültségben élő, minden valóban létező személynél elegánsabb és szavaiban szerencsésebb lény nyelvezetét igyekszik megteremteni. Ez a rendkívüli kifejezésmód a ritmusok és harmóniák által jelzi létezését és ismerteti meg magát, amelyek őt fenntartják és amelyek oly bensőségesen, sőt titokzatosan függenek össze a keletkezésével, hogy a hang és az értelem többet nem képesek egymástól elválni és az emlékezésben vég nélkül felelnek egymásnak.

(Paul Valéry *Variété II.* Paris. Gallimard, 1930)

A költészet lényege a nyelv; ezt a következtetést vonhatjuk le az egész modern költészetből. Ámde hogyan lehet ezt a nyelvet elképzelni? Láttuk, hogy Valéry, mint a Mallarmé-hagyomány és a szimbolizmus tolmácsa, erélyesen szembeállítja a próza nyelvével és a népies beszéd minden formájával. Ez a meghatározás azonban nem ad felvilágosítást a modern költészet egy lényeges részéről, amely épp ellenkezőleg, igyekezett szervesen beleilleszteni a költészet nyelvébe a prózát és a mindennapi beszédet.

A törekvést: a nyelvet forrásánál ragadni meg — ez pedig a beszéd — azaz abban, ami benne a legélénkebb, a *legközvetlenebb,* megtaláljuk a legkülönbözőbb művekben, a legkülönbözőbb vérmérsékletű költőknél, Péguy-nél éppúgy mint Apollinaire-nél, az unanimistáknál, Claudel-nél és Eliot-nál, és hozzánk közelebb, Garcia Lorca-nál és Jacques Prévert-nél. Nem közömbös tehát megjegyezni, (különösen ha tudjuk, hogy az amerikai irodalom jelentékeny része Gertrude Steintól Hemingway-ig igyekezett olyan stílust teremteni, amely többé-kevésbbé a beszédet választja mintaképül), hogy egy amerikai költő és kritikus, **T. S. ELIOT**, a « párbeszéd-költemény » egyik mestere, emelte fel szavát különösen e törekvés érdekében, a következőképpen határozva meg a költészet nyelvét:

A NYELV, AMELYEN EGY SZEMÉLY SZÓL A MÁSIKHOZ

Van egy természeti törvény, hatalmasabb mint bármely változó áramlat, mint bármely kívülről avagy a múltból jövő hatás; ez a törvény megköveteli, hogy a költészet nyelve sohase távolodjék el túlságosan mindennapi életünk beszédmódjától. Használja bár a kötött versmértéket vagy a szótagost, a rím nélküli vagy rímes versformát, a szabad verset vagy a klasszikusat, — a költészet nem engedheti meg magának, hogy elveszítse a kapcsolatot a mindennapi eszmecsere változó nyelvével.

Különösnek tűnhetik fel, hogy állítólag a költészet zenéjéről beszélve, ilyen súlyt helyezzek a társalgás nyelvére. De mindenekelőtt emlékeztetni szeretnék arra a körülményre, hogy a költészet muzsikájának nincsen a vers értelmétől független léte. Mert máskülönben létezhetne ragyogó szépségű költészet tökéletesen híjával minden értelemnek: de ilyen költészettel én még sosem találkoztam. A látszólagos kivételek csak fokozati különbséget mutatnak az értelem és a muzsika viszonyában: hol a költemény zenéje hat meg — és akkor elismerjük az értelmét, anélkül hogy tovább törődnénk vele; hol a költemény értelme köti le teljesen figyelmünket, a zenéje pedig meghat anélkül, hogy ügyet vetnénk rá...

... Jóllehet így a költészet megkísérli, hogy közölje velünk azt, amit a próza ritmusa nem képes közvetíteni, mégis lényegében az a beszédmód az alap, amelyen egy személy szól a másikhoz; ez érvényes az énekelve előadott költeményre is, mert hiszen az ének nem egyéb, mint másfajta beszéd. A költészetnek és beszélgetésnek szoros közelségét nem vethetjük alá szabatos törvényeknek. A költészet minden forradalmi változása visszavezethet a mindennapi nyelvhez, és ez a forradalom gyakran éppen a mindennapi nyelvhez való visszatérésben jelentkezik. Ezt a forradalmat hirdette Wordsworth előszavaiban, és igaza volt. Azonban ezt a forradalmat már egy évszázaddal előbb végrehajtották Oldham, Waller, Denham és Dryden, és meg kellett ismétlődnie egy századdal később. Mindegyik forradalom hívei az új poétikus nyelvezetnek határozott irányt szabnak, csiszolják, tökéletesítik; közben a mindennapi beszélgetés nyelve továbbfejlődik, a költészet meg divatjamúlttá lesz. Talán el sem tudjuk képzelni, milyen természetesen hangzottak Dryden szónoklatai legérzékenyebb kortársai fülének? Az biztos, hogy semmiféle költészet nem szigorúan azonos a költő és környezete mindennapi beszédmódjával, azonban arra kell serkentenie a hallgatót vagy az olvasót, hogy azt gondolja: «így beszélnék, ha tudnék versben beszélni.» Innen van az, hogy legkiválóbb egykorú költőink meghatottságot és a teljesség olyan mértékét képesek bennünk kelteni, amely alapvetően különbözik a múlt legnagyobb költői által bennünk keltett érzelmektől.

A költészet muzsikájának tehát a kor mindennapi nyelvében rejtőző zenének kell lennie. És ez azt is jelenti, hogy bennefoglaltatik a költő lakóhelyének mindennapi nyelvében. Nem szándékom a szabványos (bázikus) angol nyelv propagálását vagy a brit rádió (BBC) angolságát vádolni. Azonban ha egyszer elérkeznénk oda, hogy mind azonos módon beszélünk, nem volna többé semmi ok arra, hogy ne írjunk is mind azonos módon. Mindaddig azonban — és remélem, hogy ez az eshetőség a lehető legkésőbb fog bekövetkezni — a költő joga, hogy azt a nyelvet használja, amely számára a legmegszokottabb, vagyis környezete nyelvét. Természetesen távolról sem akarjuk, hogy a költő megelégedjék saját beszédmódjának, családja, barátai nyelvhasználatának, tájszólásának a pontos visszaadásával. De amit ott talál, az az anyag, amelyből kitermeli költészetét. Mint a szobrásznak, neki is hűnek kell maradnia az anyaghoz, amelyet formál, és a hallott hangokból mindazt ki kell vennie, ami lehetővé teszi dallamai és harmóniái kiformálását.

Mégis tévedés lenne azt hinni, hogy minden poézisnek dallamosnak kell lennie, és hogy a dallam maga más legyen, mint amaz elemek egyike, amelyekből a szavak zenéje összetevődik. Egyes költemények arra szuletnek, hogy énekelve adják őket elő, azonban a modern költői művek

túlnyomó többsége azt kívánja, hogy elmondják — és sok minden egyébről lehet beszélni, mint a méhraj zümmögéséről vagy a szilfák ormán tanyázó galambok turbékolásáról. A disszonanciának, a kakofóniának is megvan a helye a költészetben. Ilyeténképpen kell bizonyos hosszúságú költeményekben a nagy és a kisebb feszültségű részek közt átmeneteknek előfordulniok, amelyek az izgalom folytonosságát biztosítják és hullámzásainak olyan ritmust kölcsönöznek, amely az egész mű zenei szerkezete számára lényeges. A kisebb feszültségű részek pedig mintegy prózaiakká válnak az egész költemény általános színvonalához viszonyítva. Ebben az értelemben állíthatjuk, hogy nincsen költő, aki hosszú költeményt írhatna anélkül, hogy ne volna a prózaírásnak, sőt azt mondanám, a *prózainak* is, mestere.

(Thomas Stearns Eliot. *The music of poetry.*
Glasgow, Jackson, 1942.)

Eliotnak ezek a sorai különben általánosabb meggondolást tükröznek vissza, amelyet korunkban időnként mind a regényíro, mind a poéta magukévá tesznek: úgy *írni, ahogyan beszélünk.* **RAYMOND QUENEAU** példának okáért, aki gyakran hangoztatta ezt az óhajtást, már odáig megy, hogy a szavakat (franciául) úgy akarja ortografikusan íratni, ahogyan kimondják — és ennek a javaslatának a propagálásában éppen annyira támaszkodik a filológus Vendryes, mint Henri Monnier és Jehan Rictus példájára

A BESZÉD FÖLÉNYE AZ ÍRÁS FELETT

Nem érzek semmi tiszteletet, sem különös nagyrabecsülést a népiességgel, a valamivé válással, az «élet»-tel, stb. szemben. Azonban éppen mert nem látom mai francia nyelvünket szent és sérthetetlennek, nem látok semmi okot arra sem, hogy ne emeljük a népies nyelvezetet az irott nyelv rangjára, amely aztán új irodalom, új költészet forrásává lehet. És a helyesírás reformja, vagy inkább a fonetikus helyesírás elfogadása kényszerűvé válik, mert nyilvánvalóvá fogja tenni a lényeget: a beszéd fölényét az írás felett. Tehát nem is reformról van szó, hanem alkotásról. A francia irodalmi nyelv iránya mind ellentétesebb a mindennapi nyelvvel; de később talán számíthatunk majd gyümölcsöző cserékre. Pillanatnyilag nehéz szüléssel állunk szemben; az anya nem hajlandó szülni, pedig hát a gyermek minden erővel azon van, hogy megszülessék! Nem akarom feltételezni, hogy csak méhdaganatról van szó.

Mégegyszer mondom, a helyesírás több, mint megszokás; hiúság

rejlik benne. Nyelveink népiesek, mindennapiak, szóbeliek. Ábécénk igen keveset őrzött meg a régi szemita írás titkokat rejtő értékéből, kombinációi pedig, amelyek alaptermészete a véletlen és a konvenció, nem követelik meg a tiszteletet, amelyben ilyen régi szentelt írást részesíteni kellene. Kínában, a régi Egyiptomban, a szemita nyelvekben az írásjelek jelentőségteljesek; nem úgy a franciában, ahol csak a szokás által szentesített, érzelmi és emlékekkel telt értékük van. A nagy tiszteletnek nem szabad eltévelyednie olyan irányba, amely nem méltó hozzá.

Lehet, hogy a korunkbeli szóbeli franciát elkezdik leírni, de bizony nem várom a fonetikus helyesírás gyors győzelmét. És mégis csupán ennek elfogadása engedné meg olyan régi szokások legyőzését, amelyek a korunkbeli francia nyelv lényege számára teljesen idegenek. Megelégszem azzal, hogy rámutattam, hol *kell* lennie a megérkezés kikerülhetetlen, szükségképpeni végpontjának: egy új nyelv alapításához kell elérkeznünk, amely sokkal inkább nyelvtana és külső alakja, mint szókincse által új; nyelvhez, amely újból megtalálva szóbeli és zenei természetét, rövidesen költői nyelvvé és új irodalom bőséges és életerős anyagává válnék.

(Raymond Queneau. *Bâtons, chiffres et lettres.*
Paris, Gallimard, 1950.)

« Nyelv a nyelven belül » (Valéry), és mégis « a nyelv, amelyen egy személy szól a másikhoz » (Eliot, és vele számos korunkbeli író): ez a két meghatározás ellentmondó-e? Nem teljesen. Az igazság az, hogy a modern költészet egy része, éppen abban a mértékben, amelyben *totális kisérlet* akar lenni, egymásután befogadja, éspedig gyakran már összehangolt ellenpontban, a kifejezés és egyben a realitás legkülönbözőbb és látszólag legellentétesebb pólusait. Apollinaire-nél — és már Baudelaire-nél is — a költemény gyakran prózai mondattal kezdődik, hogy aztán lírai fúgában végződjék, sokszor pedig a társalgás hangja valamely nagy lírai lendületével egyesül. Kortársainknál ez a « jövés-menés » úgyszólván állandó. (Létezik a festészetnek és a zenének egy bizonyos formája, amelynél ugyanezekkel a játszi szórakozásokkal találkozhatunk.) A modern művészet jelentékeny része ilyen sokk-szerű, meglepő és elidegenítő hatást akar kiváltani és kifejezésre juttatni, amely « más », « újszerű » realitást teremt. Ez a törekvés jellemzi a korunkbeli esztétika egy nagy részét, amely először a költészetben jelentkezik — talán mert a poétát régen kisérti egy álom: egy « egyetemes nyelv » álma, azaz egy mindent összegező nyelv álma. Ezt akarta mondani Robert Desnos, amikor kevéssel halála előtt említést tesz egy « poétikus, egyben népies és szabatos, közhasználatú nyelv utáni kutatásairól », és hozzáfűzi: « Egyesíteni kell a népies, a legnépiesebb nyelvet valamely kifejezhetet-

len hangulattal, kifinomult képgazdagsággal; olyan nyelvterületeket kell elfoglalni, amelyek még napjainkban is összeegyeztethetetleneknek látszanak azzal az « ördögi » « fennkölt beszéddel », amely folytonosan ujjászületik a költői birodalmat őrző rühes Cerberus őrizetéből kiszabadult nyelvekből, — íme ez az, amit kívánatos feladatnak látok... » (« Domaine public »).

De mégis, a költészet nem több-e mint puszta nyelv? Nem kell-e felfednie számunkra valamit, ami nélküle rejtve maradna? Sokan gondolják ezt és újra megtalálják a költészet értelmének és különös, sajátos jelentőségének érzetét — a költői megismerés fogalmát.

Az, amit Brémond abbé (aki egyidőben hozzájárult ahhoz, hogy a poézisről szóló vita közérdekűvé váljék) « tiszta költészet »-nek nevez, semmiképen sem korlátozódik a nyelvre vagy annak muzikalitására. A tiszta költészet a nyelven át érvényesül, azonban mégis más, mint a szavak együttese. « Minden költemény — írja Brémond abbé — valóban poétikus jellegét valami titokzatos realitás jelenlétének, kisugárzásainak, átalakító és egyesítő akciójának köszönheti, amelyet tiszta költészetnek nevezünk. » Ez valami misztikus elem: mintegy « a reálisnak megragadása. »

A szkolasztikus gondolkodás távlatában M. de Corte, de különösen Jacques Maritain arra hívnak fel bennünket, hogy a költemény kifejezhetetlen varázslatában az isteni jelenlét kinyilatkoztatását lássuk. « A költészet » — írja Maritain — « a szellemnek a tulajdonképpen kimondhatatlan realitással és annak forrásával... Istennel való kapcsolatából keletkezett gyümölcs. » « A lényegszerű megismerés dallama azzal a tárggyal való hasonterméketűsége révén, amely szülte. » (A *Fontaine* « Költészet mint szellemi gyakorlat » című különszámából.)

PAUL CLAUDEL a maga részéről ezt állítja:

A KÖLTÉSZET ÉS A VILÁGEGYETEM

A költészet tárgya tehát nem az álmok, az illúziók és az eszmék, amint ezt gyakran állítják. Hanem az a szent valóság, ami egyszersmindenkorra adva van, és amelynek középpontjába helyeztek bennünket. Ez a látható tárgyak egyeteme, amelyhez a hit a láthatatlan dolgok világát adja hozzá. Mindaz, ami bennünket figyel és amit mi figyelünk, Isten alkotása, aki mind a legnagyobb költő, mind a legszegényebb kismadár elbeszélései és énekei kimeríthetetlen anyagát teremti. És ahogyan a *philosophia perennis* nem találja ki a Spinozák és Leibnizek által gyártott nagy regények módján az elvont lényeket, amelyeket alkotóik előtt senkisem látott, de megelégszik a valóság által szolgáltatott

kifejezésekkel, és amely újra előveszi az iskolásgyerekek alapfogalmait s a főnévből, a jelzőből, az igéből meríti a bennünket körülvevő dolgok neveit; éppen úgy létezik egy *poesis perennis*, amely nem találja ki témáit, hanem örökké ismétli a természet-szolgáltatta témákat, ahogyan ezt liturgiánk teszi, amely nem fáraszt el, mint ahogyan nem fáraszt az évszakok változásának a szemlélete. A költészet célja nem — mint Baudelaire állítja, — belemerülni a «végtelenbe, hogy ott újat találjunk», hanem belemerülni a végesbe, hogy ott megtaláljuk a kimeríthetetlent. Ez a költészet — Dante költészete.

Ellentétként figyeljünk meg egynéhány olyan témát, amelyet a XIX. költészete felfedezni vélt; a belőlük merített ihlet már számos elporladt kötetet töltött meg. Azt találjuk, hogy nem állnak össze, s nem illenek bele a realitások együttesébe. Ebből a szempontból az eretnekségekhez hasonlítanak. És minthogy a könyvek nem rombolják le a valóságot, ők azok, amik elpusztulnak. Vegyük példaként a lázadás és az Istenkáromlás témáját, amely Byrontól Leconte de Lisle-ig oly sok ékesenszóló szavalatot szolgáltatott. Ezekben az űrbe kilövelt sértésekben van valami gyerekes; semmi hasznunk sincs belőlük. Belső száműzöttekké tesznek bennünket, elszakítanak attól a nagy békességtől, amelyből mi magunk zártuk ki önmagunkat, amely felett azonban a nap a mi duzzogásunk miatt nem fog megszűnni felkelni és lenyugodni.

És még valami: számos költő szónokolt a természet érzéketlenségéről, amely nem törődik sem örömeinkkel, sem bánatunkkal. Ugyan lehetséges-e ilyen groteszk panaszt elképzelni? Vajon tényleg azt várják-e, hogy örömeink hatására veteményes kertjeink újból kizöldüljenek és hogy könnyeink befolyásolják a légnyomást? Ahogy azt Chesterton mély bölcseséggel mondotta: a természet nem édesanyánk, hanem nővérünk.

Csak az igazság egyesít és szétszórja mindazt, ami nincsen vele.

(Paul Claudel. *Positions et propositions, I.* Paris, Gallimard, 1938.)

A. ROLLAND DE RENÉVILLE a költészetet a keresztény kinyilatkoztatáson túlmenően veti egybe az okkult hagyományok összességével. A költői kísérlet az abszolútum megismerésével egyenlő: a poéta, ahogy Rimbaud állította, *látnok*.

A KÖLTŐI ÉLMÉNY

A tünemények, amelyek összesége alkotja a költői tevékenységet, mint abba a soha ki nem mondott metafórába rejtett változatok jelentkeznek előttünk, amely állandóan összekapcsolja az embert a mennyel.

A költői alkotás fázisai az emberi öntudat méreteiben tükrözik vissza a világegyetem kisugárzásának folyamatát, amelyet a világ keletkezésének ősi tudományai valamely felfoghatatlan öntudatnak tulajdonítottak. Ebből következik, hogy abban a mértékben, amelyben az utóbbiak hipotézisei igazak (és tudjuk, hogy a tudomány napról-napra jobban igazolja ezeket), a költészet mint ama borzalmas rejtvény közvetlen öntudatossá válása jelentkezik, amit a kozmikus folyamat által magával ragadott életünk ad fel önmagának.

A költői élmény megszabadulva minden saját céljának idegen szükségességtől, — szemben minden egyéb tevékenységgel, amely arra irányul, hogy az univerzumot az ember méreteire szorítsa vissza — az emberi öntudatnak a Menny méreteire való kiszélesítése felé halad. Ez az élmény a megismerés egyik módszere, amelynek alkalmazása az alany összes képességeinek felhasználását feltételezi olyan céllal kapcsolatban, amelyben minden más cél bennfoglaltatik.

Miként a virrasztó, aki elmerül a csillagos ég végtelenségébe, amelynek mélysége eggyéválik saját szíve mélységével, a poéta, mint Valvins álmodozója, folytatja *párbeszédét az Egekkel, amelyben magára lel.*

(A. Rolland de Renéville. *L'expérience poétique.* Paris, Gallimard, 1938.)

Ezt a tételt, amely a költői élménynek a misztikus, egyesek szerint különben inkább «mágikus» élménnyel való szembeállítását, — hacsak nem azonosítását — feltételezi, megtaláljuk több költőnek és a költészet számos teoretikusának tanulmányaiban 1925 és 1935 közt. Különösen Pierre-Jean Jouve írásaiban, azonkívül a «Le Grand Jeu» (A Nagy Játék) című gyűjteményben, amely egy ideig 1930 előtt egyesített néhány fiatalembert, köztük A. Roland de Renéville-t, René Daumal-t, Léon Pierre-Quint-et, Roger Gilbert-Lecomte-ot. Ebben írta ez utóbbi: «A költői — pontosan: *teremtő* — ihlet, a látnokság nyugati formája. A költő ilyképpen meghatározva, megszokott fogalmától legmesszebb eltávolodva, gyenge, de hiteles visszfénye a néger pap-varázslonak és a keleti mágusnak. Az animizmus, a beleélés, a varázslat és a metamorfózisok érzéke jellemzi a költő modorát...» (*Le Grand Jeu*, 1930. III. szám.)

És ujbol el kell olvasni Pierre-Jean Jouve-nak a «Sueur de Sang» (A Vértizzadó)-hoz írott előszavát (1933), amelyben hosszasan elemezve, hogyan érintkeznek a misztikusok az «egyetemes öntudatlannal», megállapítja: «A költők, akik Rimbaud óta azon dolgoznak, hogy a költészetet a racionálistól felszabadítsák, igen jól tudják (még ha hiszik is, hogy nem tudják), hogy az öntudatlanban, vagy legalábbis az eszmében, amelyet az öntudatlan amennyire lehet, befolyásolt, újra megtalálták

az ősi és az új forrást, és hogy ezáltal közeledtek a világ új céljához... Mai kísérleteiben a költészet szembekerül számos sűrítéssel; ezeken keresztül eljut a *szimbólumig,* amelyet az értelem már nem ellenőriz, mert spontán felbukkan, fenyegetően és hitelesen. »

Valoban, ha a poétikus kísérlet « misztikus », « okkult » vagy « mágikus » értelmezéseire figyelemmel vagyunk, s egyidejűleg visszautasítjuk a kockázatos azonosításokat, meg kell állapítanunk, — és ez a megállapítás lényeges, mert uralkodik a költészet, sőt a korunkbeli művészet egy egész ága felett — hogy a költői szándék valamely megismerést céloz: mindenekelőtt az irracionális, a tudatalatti világ megismerését célozza. A költészetnek ezt a meghatározását elsősorban kétségen kívül a szürrealizmus kényszerítette ránk.

Azonban a szürrealizmus többé-kevésbbé a Dada-mozgalomból eredt. És már az olasz futurizmus is ehhez hasonlítható légkört teremtett. Mit kell még tudnunk ma a Dada-mozgalomról?

A Dada válságának, — amely mint tudjuk 1916 és 1921 közt rázkódtatta meg a kor levegőjét, — viszontagságait Georges Ribemont Dessaignes mondta el, aki alapítóival, Tristan Tzarával és Hans Arppal ennek a mozgalomnak főirányítoja volt, és akit röviddel utobb követett Francis Picabia, André Breton, Aragon, Philippe Soupault és mások.

GEORGES RIBEMONT-DESSAIGNES megjegyzi:

ISTEN MŰVÉT FOLYTATNI ANÉLKÜL HOGY KOMOLYAN VENNÉNK

A dadaista mozgalom az egyén állandó lázadása volt a művészet, az erkölcs, a társadalom ellen. Eszközei kiáltványok, költemények, különböző szövegek, festmények és szoborművek, színielőadások és határozottan felforgató jellegű nyilvános tüntetések voltak.

A mozgalom jelentősége állandóan túllépte az irodalom és művészet kereteit. Célja az egyén felszabadítása volt a dogmáktól, a formuláktól, és törvényektől, valamint megszilárdítása a szellem világában, és állíthatjuk, hogy valóban felszabadította az egyént magától a szellemtől, hiszen a lángészt ugyanarra a síkra helyezte, mint a hülyét.

Azok a fiatalok, akikben a lázadásnak ez a szüksége tudatossá vált, elsősorban költők és írók voltak és szövetségeseikként néhány festő. Ezért tehát a művészet eszközeit vették célba. A nyelv, a formák összeomlottak csapásaik alatt, mint megannyi kártyavár. És persze azokat az eszközöket rombolták le elsősorban, amelyek számukra éppen a leghasznosabbaknak bizonyultak. Semmivel semmit nem lehet elérni, ami annyit jelent, hogy a kubizmust, futurizmust, szimultanizmust követve, amelyek őket táplálták, széttörték a kubista, futurista, szimultanista eszme formáit; olyan eszközökkel, amelyek erősen hasonlítottak e

széttort formakhoz. Kulonben is értékek lerombolasaról volt szo. Egy lebontandó épületnél ott vannak a kövek, a gerendák, az épitőfa, azaz a poron és a lármán kívül magának az épületnek az alkotóelemei. Semmiképpen sem meglepő tehát, hogy kezdetben a dadaizmusnak gyakran futurista vagy kubista arculata volt, annyira, hogy gyakran a dadaisták maguk is tévedésbe estek.

Az ember nem tud rombolni anélkül, hog fel ne épitene helyébe valami mást. Így történt, hogy ha a dadaizmus azt akarta és annak a szükségességét érezte, hogy szétrombolja a művészet minden dogmának alávetett formáját, annak a szükségességnek engedelmeskedett, hogy kifejezze önmagát. Arról volt szó, hogy a realitásnak való behódolást *magasabb valóság* megteremtésével helyettesitsék. Ez olyan óhaj, amely később nyilván megjelenik a szürrealizmusban, a dadaizmus e csökkentett formájában: folytatni Isten munkáját anélkül, hogy komolyan vennénk. A teremtés e módjának *felsőbbrendűsége* nem a rend vagy a törvények útján óhajtja a nagyságot elérni. A konkrétumtól — minden formális értékelésen kívülesően — kölcsönvett elemekből teremtett új absztrakt világegyetemről van szó. Nem érdekel többé, hogy valami szép-e vagy rút; logikus-e, valószínű-e vagy hóbortos? (A rútat keressük, mondotta már Apollinaire.) Jól van-e megalkotva, megfelel-e a szerkesztés legelemibb szabályainak? Nem hívják fel magasabb hatalmak közbelépését a rend ellenőreiként. Az emberi törekvésekben már nem léteznek kiváltságos körzetek; a legalacsonyabb értékek ugyanolyan előnyökben részesülnek, mint a legmagasabbak. Sőt, hogy jó stratégiát alkalmazzunk, — hiszen éberen kell ügyelni arra, hogy ne essünk vissza a megszokottba, amely hosszúéletű tradició következtében természetessé vált és ne engedjük a szépet, a nemest, bájost, rendest, tökéletest, újból erőre kapni, — hajlamot kell mutatni a szabálytalan, a furcsa, az alávaló, a durva, a megzavarodott, a váratlan, a formátlan szeretetére.

(Georges Ribemont-Dessaignes. « Histoire de Dada »
Nouvelle Revue Francaise, 1931, junius-julius)

Ennek a dadaizmus által bevezetett erősen felforgato, bomlasztó és maro légkörnek a hangjával találkozunk a kornak számos folyóiratában és különösen a « Dada-mozgalom 23 kiáltványában » (*Littérature*, 13 száma, 1920 május). Az első közülük kinyilatkoztatja:

Nincsenek többé festők, nincsenek irodalmak, nincsenek zenészek, nincsenek szobrászok, nincsenek vallások, nincsenek köztársaságiak, nincsenek királypártiak, nincsenek imperialisták, nincsenek anarchisták, nincsenek többé szocialisták, nincsenek bolsevikiek, nincsenek politikusok, nincsenek proletárok, nincsenek polgárok, nincsenek arisztokraták,

ninesenek hadseregek, nincs rendőrség, nincs haza, végülis elég már mindebből a marhaságból, nincsen semmi többé, semmi, semmi, *semmi, semmi, semmi.*

Ezen a módon reméljük, hogy az újdonság, amely azonos lesz azzal, amit mi nem akarunk többé, kevésbbé rothadtan, kevésbbé önzőn, kevésbbé merkantilisan, kevésbbé értelmetlenül, kevésbbé végtelenül groteszken fogja magát érvényesíteni. Éljenek az ágyasok és a kubisták! (« Concubines et concubistes »). A Dada-mozgalom minden tagja — elnök.

Valóban, ha a dadaizmus mint mozgalom nem is maradhatott fenn, — hevesen negativista fellépése akadályozta meg ebben, — megmaradt az a kétségtelen érdeme, hogy a már évek ótan útban levő esztétikai forradalmat elvezette végső következményeihez és hogy megengedte az általa létrehozott tabula rasa-n egy « kevésbbé lapos újdonság » felépítését mind a költészetben, mind a többi művészetekben. A vihar elmúltával számos vállalkozás más címkék alatt tett még hosszú ideig, egészen máig tanuságot arról a *válságról,* amelyet oly brutálisan világított meg. Ezek közt a vállalkozások közt a szürrealizmus jelenik meg, mint a legközelebb álló utód.

Lehetséges, (sőt ma már majdnem banális) a szürrealizmusban egyidejűleg a mai kor legkiemelkedőbb költői eseményét és az új költői öntudat legeredetibb és legbonyolultabb formáját látni. A szürrealizmusban újra megtaláljuk azoknak az eszméknek legnagyobb részét, amelyeket fentebb megvilágítottak előttünk, olyan mértékben, amilyen mértékben éppen jellemzik a dolgok új állapotát. (Ezt még jobban észre lehet majd venni később; a szürrealizmus nyiltan ellene fordult.) André Breton példának okáért, aki egy szürrealista iskola vezetője lett, nem kevésbbé állítja szembe a költészet nyelvét a gyakorlati életével, a prózáéval, mint Valéry, sőt elismeri a titokzatos irracionalizmust, amiről Brémond beszél, egyidejűleg némileg nyugtalankodva az élethez való hozzátapadás miatt, amelyet Eliot keres, és a metafizikai jelentőség miatt, amit később Rolland de Renéville követel. Mindezeknek az eszméknek a szürrealizmus sajátos formát és visszhangot ad: pontosan körülírja, próbára teszi, « kihívja » és a végső határokig taszítja őket — egészen felrobbanásukig. Újjáépítési akaratán keresztül a dadaizmus szelleme és izzó légköre még fennáll. A költészet szürrealizmus segítségével igyekszik a legnyilvánvalóbb módon *totális élménnyé* válni.

Az automatikus írásművészet a költői nyelv irracionalitásának, leegyszerűsíthetetlenségének világos értelmet ad: azáltal, hogy felismerték mint a tudatalattiság hangját, ez a nyelv először látszik teljesen felszabadulni az ész — és a próza béklyóibol. « Az automatikus írásművészet,

az álmok leírása, az őrjöngés, az automatizmus, a hallucináció összes formáinak felhasználása: mind a költő új eszközeivé válnak Ugyanabban a pillanatban, amikor egy új írást fogadunk el, amelyet *robbanékonynak* nevezhetünk, a költemény új meghatározása vált elkerülhetetlenné, mert ez múló lelkiállapotok többé-kevésbbé spontán feljegyzéseit foglalja magában, amelyek fellázadnak minden feldolgozás és minden forma ellen — káprázatok, villogások, kiáltások, kábulatok, legkalandosabb sorsra jutott észlelések káoszából kiszakított élő foszlányok, amelyeket a múlt szazadvége pszichológusai által elemzett öntudat kétes rojtjai díszítenek... »

A szürrealizmus azaltal, hogy egyébként a *kép*ben latta a költészet alapvető elemét, kibékíti a költői nyelvet a szavak értelmével és a költészetnek olyan fontosságot kolcsonöz, amely túlterjed formáján. Ennek elsősorban *kísérleti* jelentősége van — a szürrealisták, figyelemmel az « emberről szolo tudomanyok » összességének következtetéseire, a század elején gyakran akarják majd alkalmazni ezeket írásaikban (« L'Immaculée Conception » - A Szeplőtlen Fogantatás); de van *szociális* jelentősége is — « A költészetet mindenki fogja gyakorolni », Lautréamont-nak ezt a mondását a szürrealisták, különösen Éluard és Breton sokszor fogják ismételni, magukévá téve és kinyilatkoztatva a következményeit: a költői tett egyetemes, « közos », és *mintegy névtelen* jellegét; végül van *etikus* jelentősége — a költészet feltételezi az emberi exisztencia felszabadítását, hiszen megengedi, hogy kibújjék a jozan ész, a konvenciok, és az emberre erőszakolt korlátozások rabszolgaságából így — s ezt valóban feltehetjük, ha az ember, annyi íráson és annyi gesztuson át, megfontolja a szürrealizmus haladását 30 év óta és részvételét a korunkbeli legkülönbözőbb tevékenységek korében — az emberi új meghatározása jött létre egy új nyelv felfedezése, legalábbis rend szeresitése ota. Ennek a definicionak elemeit, amely mindmegannyi felfedezés és « költői tett », meg lehet találni már **ANDRÉ BRETON** 1924-ben nyilvánosságra hozott *manifesztuma* híres lapjain, amely abban a pillanatban a csoport tagjainak törekvéseit fejezte ki:

A SZÜRREALISTA SUGALLAT

Hozass magadnak írószert, minekutána letelepedtél olyan helyen, amely szellemed önmagadra való koncentrációja szempontjából a lehető legelőnyösebb. Helyezd magadat, amennyire csak teheted, a legpasszívabb, legfelvevőképesebb állapotba. Vonatkoztasd el magadat lángeszedtől, képességeidtől, egyben mindenki máséitól is. Vésd jól a fejedbe, hogy az irodalom amaz utak közt, melyek bárhová elvezetnek, a legszomorúbb. Írj gyorsan, minden előre elképzelt téma nélkül, elég gyorsan ahhoz, hogy ne tartsd emlékezetedben és ne jöjj kísértésbe, hogy újra

elolvasd, amit írtál. Az első mondat magától fog megszületni: olyannyira igaz, hogy minden pillanatban létezik bennünk valamely, öntudatos gondolkodásunk számára idegen gondolat, amely kifejeződni kíván. A következő mondatot illetően nehéz bármit is mondani: kétségen kívül résztvesz egyidejűleg a tudatos és a tudatalatti tevékenységeinkben, ha elfogadjuk a tételt, hogy az első mondat leírásának ténye minimális eszlelettel jár. Különben is ez számodra közömbös kell hogy legyen; főképpen ebben rejlik a szürrealista játék érdeke. Annyi bizonyos, hogy az interpunkció kétségtelenül szembehelyezkedik a bennünket foglalkoztató gondolatok áradásának abszolút folyamatosságával, annak ellenére, hogy ez oly szükségesnek látszik, mint a csomók a lógó kötélen. Azután folytasd ezt, ameddig jólesik. Bízzál a belső moraj kimeríthetetlenségében. Ha a némaság állandósulással fenyeget, ha a legcsekélyebb hibát követted volna el — mondhatnók figyelmetlenségi hibát, — szakítsd meg habozás nélkül a túl világos vonalat. A szó után, melynek eredete gyanúsnak látszik, tégy egy betűt; bármelyik jó lesz, mondjuk például az *e* betűt, mindig az *e* betűt, és alkalmazd megint az önkényt, s kényszerítsd ezt a betűt a következő szó kezdőbetűjének...

... A szó azért adatott az embernek, hogy azt szürrealista módon használja fel. Abban a mértékben, amelyben feltétlenül szükséges, hogy megértesse magát, képes lesz úgy-ahogy, jól-rosszul kifejezni magát és ezzel biztosítani magának valamely a legdurvábbak közül kiválasztott működés végrehajtását. Beszélni, levelet írni, nem okoz neki semmiféle tényleges nehézséget, feltéve, hogy nem tűz ki magának a közepesnél nehezebb feladatot, azaz feltéve, hogy valaki mással folytatott eszmecserére nem szorítkozik (azért az élvezetért, amit az eszmecsere okoz). Az eljövendő szavak nem okoznak neki gondot, sem a mondat, amely éppen követni fogja a befejezettet. Egy igen egyszerű kérdésre képes lesz « kapásból » válaszolni. A másokkal való érintkezésben szerzett rossz szokások nélkül spontán véleményt tud mondani kisszámú kérdésről; nem lesz ehhez arra szüksége, hogy « nyelvét a szájában hétszer megforgassa », sem arra, hogy bármit is előre megfogalmazzon. Ugyan ki hitethette el vele, hogy a kapásból való válaszolás csak arra jó, hogy ártson neki, amikor a legkényesebb kapcsolatokat óhajtja létesíteni? Nem létezik semmi téma, amiről vonakodni kellene szabadon beszélni vagy írni. Annak, hogy önmagadat hallgasd vagy olvasd írásaidat, nincsen más hatása, mint leállítani a rejtett, a csodaszerű segítséget. Én nem sietek önmagamat megérteni, (noha mindig meg fogom magamat érteni). Ha ez vagy amaz a mondatom pillanatnyilag csalódást okoz is nekem, bízom a következő mondatban, hogy jóvátegye hibámat; tartózkodom attól, hogy újra kezdjem vagy kiegészítsem. Egyedül a lendület legcsekélyebb megszakítása okozhatna végzetes károkat. A szavak

s az *egymást követő* szócsoportok a legnagyobb mértékben szolidárisak. Nem az én feladatom ezek közül egyeseket mások hátrányára előnyben részesíteni. Csodaszerű kiegyenlítésnek kell közbelépnie és közbe is lép.

Ennek az új szürrealista nyelvnek főeleme — mondottuk — a kép. És tudjuk, hogy a mai költészet egy része számára a kép mintegy rokonértelművé lett magával a költői jelenséggel.

A KÖLTÉSZET ÉS A KÉP

Ezekkel a szürrealista képekkel ugyanaz történik, mint az ópiumszívó látomásaival, amelyeket az ember nem idéz fel, de amelyek «önként, zsarnoki módon felajánlkoznak. Nem űzheti el őket, mert az akaratnak már nincsen ereje és nem uralkodik többé a képességek felett.» (1) Kérdés persze, hogy egyáltalán valaha is «felidézték» őket? Ha Reverdy meghatározásához tartjuk magunkat, amint ezt magam teszem, nem látszik lehetségesnek szándékosan közelhozni egymáshoz azt, amit ő «két távoleső realitásnak» nevez. Ez a közeledés létrejön vagy sem, ez minden. Részemről a leghatározottabban tagadom, hogy Reverdynél az ilyen képek mint:

A patakban egy dal van, mely folydogál —

vagy:

A napvilág mint fehér terítő nyílott szét —

vagy:

Az egész világ belefér egy zsákba —

a legcsekélyebb fokú előremegfontoltságot mutatnák. Szerintem helytelen azt állítani, hogy a «szellem felfogta a két egymással szembenálló realitás kapcsolatait». Először is semmit sem fogott fel tudatosan. A két kifejezés bizonyos mértékben véletlen közeledéséből fakadt egy sajátos világosság, a *kép világossága*, amellyel szemben mi végtelenül érzékenyeknek mutatkozunk. A kép értéke a kapott szikra szépségétől s ennek következtében a két áramvezető potenciálja közti különbözettől függ.

Amikor ez a különbözet valamely hasonlatnál (2) alig létezik, a szikra nem pattan ki. Szerintem nincs az ember hatalmában két nagyon távoleső realitást összehangolni. A gondolattársítás elve, a mi fogalmaink szerint, szembeszáll vele. Vagy pedig vissza kellene-e térnünk valamilyen elliptikus művészethez, amelyet Reverdy épp annyira elítél

(1) Baudelaire.
(2) V.ö.: «L'image» Jules Renardnál.

mint jomagam? Kénytelenek vagyunk tehat elfogadni, hogy a kép két elemét nem a szellem vezeti le egymásból *azért*, hogy a szikra kipattanjon; hanem hogy egyidejű termékei annak a tevékenységnek, amit én szürrealistának nevezek; az ész pedig csak arra szorítkozik, hogy megállapítsa és értékelje a fényes tüneményt.

És ahogyan a szikra megnyúlik azáltal, hogy ritkított gázban pattan ki, a gépies írás teremtette szürrealista hangulat is, amelyet bárki által elérhetővé óhajtottam tenni, különösen alkalmas a legszebb képek előteremtésére. Sőt azt is lehet mondani, hogy a képek ebben a szédületes iramban a szellem kizárólagos kormányosaként jelennek meg. A szellem lassanként meggyőződik ezeknek a képeknek a döntő valóságáról. Előbb csak elviseli, azonban rövidesen észreveszi, hogy hízelegnek az értelmének és növelik tudását. Tudomást vesz a határtalan területekről, amelyekben vágyai kifejezésre jutnak, ahol a pro és kontra érvek folytonosan csökkennek, ahol saját homályossága nem árulja el. Így halad, a képek előreviszik, elbűvölik, alig hagynak időt lázas ujjainak lehűtésére. Ez a legszebb éjszaka, *a villámok éjjele:* a nappal éjjé válik.

A szürrealizmus megszámlálhatatlan típusa osztályozást kívánna s ezt ezúttal nem szándékozom megkísérelni. Csoportosításuk, sajátos rokonvonásaik számbavétele túlmesszе ragadna; lényegében közös értékeket óhajtom különösképpen figyelembe venni. Számomra, nem titkolom, legkiválóbb értékük az, amely az önkényesség legmagasabb fokát mutatja; az, amelynek értelmezése gyakorlati nyelven a legtöbb időbe kerül, akár azért mert a látszólagos ellentétek hatalmas adagját rejti magában, akár mert két elemének egyike különösen rejtett. Avagy azért, mert szenzációsnak ígérkezvén azt a látszatot kelti, hogy gyarlón oldódik fel, mert hirtelen összecsapja körzőjének szárait, vagy mert önmagából nevetséges *formális* igazolást préselt ki, akár azért mert hallucinálásszerű jelenség, akár mert az elvontra nagy természetességgel a konkrétum álarcát teszi, vagy mert maga után vonja egy elemi fizikai tulajdonságának tagadásbavételét, akár mert kacagást provokál. Íme, ebben a sorrendben, néhány példa:

A pezsgő rubinköve.

(Lautréamont)

Szép, mint a mellbőség-fejlődés megállításának törvénye a felnőtteknél, akiknek hajlama a növekedésre nincsen arányban a szervezetük által asszimilált molekulák mennyiségével.

(Lautréamont)

Templom emelkedett, ragyogóan mint egy harang.

(Philippe Soupault)

Rose Sélavy álmában megjelenik egy kútból kimaszo torpe, aki jön, hogy éjjel megegye a kenyerét.

(Robert Desnos)

A macskafejű harmat ringatódzott a hídon.

(André Breton)

Megsejtett firmamentumomon, kissé balra, meglátom — bár kétségkívül nem egyéb ez mint vér és gyilkosság gőze, — a szabadság zavarainak ragyogó fénytelenségét.

(Louis Aragon)

Az égő erdőben
Az oroszlánok hűvösek voltak.

(Roger Vitrac)

Egy asszony harisnyájának színe nem utánozza szükségképen a szemét; ami egy bölcselővel, akinek a nevét felesleges megemlítenem, ezt mondatta: «A lábasfejűeknek több okuk van a haladást gyűlölni mint a négylábúaknak.»

(Max Morise)

Akár akarjuk, akár nem, van itt anyag, amivel a szellem többféle igényét ki lehet elégíteni. Mindezek a képek arról látszanak tanúságot tenni, hogy a szellem másra érett, mint a szelíd örömökre, amelyeket általában megenged magának. Ez az egyetlen mód amellyel rendelkezik, hogy a maga javára fordítsa az őt terhelő események ideális mennyiségét. (1) Ezek a képek megadják megszokott tékozlásának mértékét, valamint a kellemetlenségeket, amelyek számára belőle keletkeznek. Nem is rossz, hogy végül zavarba ejti a szellemet, mert ez annyit jelent, hogy nem ad neki igazat. Az általam idézett mondatok nagyban gondoskodnak erről. Az a szellem, amely élvezi őket, biztos lehet, hogy *az igaz úton* jár; ami őt magát illeti, nem vádolható szőrszálhasogatással; semmitől sem kell félnie, hiszen ezenfelül kezességet vállal arra, hogy mindent körülhatároljon.

És íme ugyanakkor ugyanezeken az oldalakon, amelyek mindenekelőtt a *csodálatraméltónak*, a képzelet és összes jogainak védelmére és illusztrálására készültek, megjelenik az új nyelvezet felfedezésének etikai hatása.

---

(1) Ne feledjük, hogy Novalis megfogalmazása szerint: «Vannak az eseményeknek a reálisokkal párhuzamosan futó sorozatai. Az emberek és a körülmények megváltoztatják az események ideális egymásutánját oly módon, hogy tökéletlennek látszik, és a következményeik is tökéletlenek. Ez történt a Reformációval, a protestantizmus helyett beérkezett a lutheránizmus.»

Az a szellem, amely elmerül a szurrealizmusban, lelkesedéssel eli újra gyermekkorának legszebb idejét. Ez kissé olyan, mint a vízbefuló embernek a bizonyossága, akinek szemei előtt egy perc alatt elvonul mindaz, ami életében legyőzhetetlen volt számára... Azt fogják nekem felelni, hogy ez nem nagyon biztató. De én nem is biztatni igyekszem azokat, akik nekem ezt mondják. A gyermekkor emlékeiből és néhány más emlékből felszabadul valami elkobozhatatlansag és ennek következtében *eltevelyedés* érzése, amit éppen a legtermékenyebbnek tartok. Talán a gyermekkor közeliti meg legjobban az « igazi életet »: a gyermekkor, amelyen túl az ember menlevelén kivül nem rendelkezik mással, mint egynéhány kedvezményes jeggyel; a gyermekkor, ahol pedig minden egybefutott önmagunknak hatásos és minden kockázattól mentes birtoklása felé. Hala a szürrealizmusnak, úgy látszik, mintha ezek a lehetőségek visszatérnének...

(André Breton. *Manifeste du Surréalisme, Kra.* 1924.)

Ezek a lehetőségek, valamint « az ember » és a tarsadalom « átalakitásának » lehetőségei azáltal, hogy hamarosan azonositották — a marxista forradalom során — a költészetet a politikai tevékenységgel, tudvalevőleg megvalósitották egy időpontban a szürrealizmus nagy álmat: a szó hatékonyságát. Tényleg, nemsokára Breton csatlakozni fog — és vele barátainak nagy része — « azokhoz, akik végül is úgy találták, hogy az emberiség oly nagyszámú értelmezése után ideje lenne hozzáfogni az átalakitásához », (« Les Vases communicants » - « A Közlekedő Edények », 1932.)

Igy egy uj nyelv felfedezésétől egészen addig a törekvésig, hogy ezt minden téren hatályossá tegyék, jelentkezik végső következményeiben az egész értelme annak a « költői szándéknak », melynek legélesebb meghatározását a szürrealizmus adta meg.

Magátolértetődik, hogy Breton irasaiban (harminc év előtt vetette őket papírra) amelyeket éppen idéztünk, a szürrealista költészet maximális meghatározását kell látnunk, amely elég változatos formákat öltött a különböző vérmérsékleteken és müveken keresztül; Paul Éluard. Aragon, Philippe Soupault, Robert Desnos, Benjamin Péret, Tristan Tzara, később Jacques Prévert, René Char vagy Raymond Queneau müveiben. Az automatizmusnak például ezek legtöbbjénél ki kellett egyezkednie az összefüggő előadással (ugyanugy mint a szürrealista festőknél bizonyos fokú szerkezettel). Tudjuk azt is, hogy Breton és barátai nem voltak sokáig egy véleményen a költészet és a politika viszonyat illetően.

Az is magától értetődik, hogy a szürrealista költészet nem egyesiti magában a korunkbeli költészet minden iranyzatát, minden tehetségét:

amit úgy is lehet érteni, hogy nem « fejezi be » a költészetet - ha igaz is, hogy egy ideig uralkodott felette és hosszú időre rányomta bélyegét.

Így történt, hogy **PIERRE REVERDY**, — akit André Breton éppen idézett és akinek « Le Gant de Crin » (A Loszőrkesztyű) — című műve 1927-ben, három évvel a « Szürrealizmus kiáltványa » után jelent meg. — a kép, tehát a költészet eléggé különböző értelmét javasolta; mindent egybevetve sokkal intellektuálisabbat, klasszikusabbat. A valóság, amit Reverdy keres, nemcsak az érzékelhető, hanem az eredménye· a « szellem forrongo érintkezése a realitással »:

A SZELLEM FORRONGÓ ÉRINTKEZÉSE A REALITÁSSAL

A költő nehéz és gyakran veszélyes helyzetben van két, egymást kegyetlenül élesen metsző sík, az álom és a valóság síkjának metszőpontjában.

Látszólag fogolyként, szűk lévén neki ez a különben tisztán képzeletbeli világ, amellyel az átlag ember megelégszik, áttöri az akadályt, hogy elérhesse az abszolútumot és a realitást; itt aztán otthonosan mozog szelleme. Ide kellene követni, mert ami *létezik*, az nem az a sötét, félénk és megvetett test, amelyet szórakozottan meglökünk a járdán, — ez el fog múlni mint a többi — hanem azok a költemények, a könyv határain kívül, a szellemnek a realitással való forrongó érintkezése után keletkezett kristályai.

És a mélységes valóság, a reális, az, amit egyedül a szellem képes felfogni, leoldani, formálni, mindaz, ami mindebben, beleértve az anyagot, engedelmeskedik a szellem ösztönzésének, aláveti magát az uralmának, kijátssza az érzékek csalóka hatalmát. Ahol az érzékek uralkodnak, ott a valóság visszavonul, eltűnik. A naturalizmus egyik példája ennek a behódolásnak az érzékelhető külső valóság előtt.

Hagyjuk az eredményt. Mert nem arról van szó, hogy valami igazat alkossunk; ami ma igaz a művészetben, holnap hamissá válik. Ezért a költők sosem az igazzal törődtek, hanem voltaképpen mindig azzal ami reális...

A kép a szellem tiszta alkotása. Nem születhetik egy összehasonlításból, hanem két egymástól többé-kevésbé távollevő valóság összehozasából.

Mentől távolabbiak és igazabbak lesznek ezek az összehozott valóságok, annál hatásosabb lesz a metafora, annál megindítóbb lesz és annál több lesz benne a költői valóság.

(Pierre Reverdy, *Le Gant de Crin*, Paris, Plon, 1927.)

Max Jacob ezt mondja azonos szellemben:
« A világ az emberben: ez a modern költő ».

Egyébként Max Jacob és Pierre Reverdy (akik a legvilágosabbfejű teoretikusai voltak egy bizonyos modern költészetnek, amelyet, helyesen, a kubista festészet kereséseivel vetettek egybe) állítják, hogy a költő feladata marad szerkezettel látni el a metafórákat, szerves formát adni nekik — a költemény formáját. Ezen a ponton határozottan szembefordulnak a tiszta szürrealizmussal, amely a műremek iránti megvetésből, Breton szavai szerint, elítél minden « költeményszerű elrendezést ». Így jegyezte meg Reverdy 1919-ben:

A szerkezet a remekmű logikája. Mihelyt ez az egész egyensúlyban van és megáll a helyén, már logikus is.

Korunkban tanúi vagyunk a művészet alapvető átalakulásának. Az érzelem változása helyett új szerkezetről van szó, s ebből teljesen új cél születik, formájában és alapjaiban új fogalom...

(Max Jacob. *Self Défense*. Paris, Imprimerie littéraire, 1919.)

Amikor Reverdy a formát említi, nyilvánvalo, hogy nem gondol valamilyen merev hagyományos formára. Annyi forma van, ahány költő és ahány költői pillanat:

Mi több, nem kutatok egy bizonyos forma után. Nem ismerek olyat, amelyet szívesen átvennék. Ha ismernék is ilyet készen, eléréséhez a legkisebb erőfeszítésre sem lenne kedvem. A költőnek keresnie kell mindenütt és önmagában is az igazi költői lényeget, és ez a lényeg kényszeríti rá az egyetlen formát, amelyre szüksége van...

(Pierre Reverdy. *Le Gant de Crin*. Paris, Plon, 1927.)

Idéztük Breton-t és Reverdy-t, mint a modern költészet legjellemzőbb teoretikusait 1918 és 1939 közt. Idézhetnénk másokat is. De ez a két példa elegendő annak bemutatására, hogy hogyan keresztezik egymást az eszmék és hogyan mondanak ellen néha egy adott pillanatban egymásnak, mialatt az iskolák kivételes gyorsasággal követik egymást. Azonban kétségen kívül ebben az időpontban és ezeken a látszólagos ellentmondásokon át, ez áramlások és visszaözönlések közepette kapott új meghatározást a költészetnek egy bizonyos új esztétikája, amely uralkodni látszik a XX. század első felén.

Az 1930-at követő évek, de különösen a második világháború évei, ebben az esztétikában ugyanezt mondhatnok a művészetek minden

válfajáról) fontos fordulót jelentenek: a futurizmus, a dadaizmus és különösen a szürrealizmus tapasztalatait a végsőkig vezették le, a végső határig — s ez úgy látszik magának a költészetnek az elpusztításához vezet. Ne feledjük el, hogy 1916-ban a zürichi Voltaire-kabarében néhány egyén elhatározta a « művészet végét » — és a költészetét. Ez a « Carthago delenda »... talán példa nélküli volt a történelemben. Biztos persze, hogy a művészet, az irodalom, a költészet újraszülettek. Azonban 40 év ota többé-kevésbbé tanúságot tesznek — az önelpusztításra irányuló szándékukban éppúgy, mint túlélni akarásukban — a lármásan ellenük szegezett gyanúról és azt lehetne mondani, viselik a támadások sebhelyét. Sokak számára mindennek az újjáépítéséről van szó, felhasználva azonban a mozgalmak felfedezéseit. Az újabb költői kísérleteket csakúgyan egy bizonyos retorikai hatás jellemzi, a kivívott szabadságok és az irodalmi kifejezés követelményei közti kiegyezés, azaz a költői nyelv « közlési lehetőségeinek » keresése, valamint a múlthoz való visszatérés, a múltra való hivatkozások. Sokak számára, akik a « hatásos » költészetet az « alaptalannal » akarják szembeállítani, arról van szó, hogy a költemény tartalmát gazdagítsák a külső valósággal, napjaink eseményeivel, a történelem felidézésével vagy a materiális tárggyal, az eszmék és érzelmek kifejezésével; arról is van szó, hogy a költeménynek szilárdabb formát adjanak, voltaképpen tehát arrol, hogy *újra megtalálják a beszédnek a költői alkotással összeegyeztethető nyelvét.*

A « reakcio » erre különböző oldalrol és különböző formában jelentkezett: például Audiberti, Patrice de la Tour du Pin, Pierre Émanuel, Francis Ponge-szerű írok részéről. Egy kritikus, mint például Thierry Maulnier rajong a XVII. és XVII. század költészetéért (« Introduction á la poésie française » - « Bevezetés a francia költészetbe »), míg egy régi szürrealista költő mint Aragon, amikor új világot akar megénekelni mégis mindenki számára hozzáférhető költeményben, hagyományos prozódiai formák közt akarja ezt. Ismeretes, amit a rím védelmére mond: « A rím megszűnt csúfság tárgya lenni, mert résztvesz a való élet szükségszerűségeiben, mert ez az a láncszem, amely a dolgokat a dalhoz fűzi; a rímnek köszönhető, hogy a dolgok dalolnak. » (Utóirat a « Crève-Coeur »-höz — A Nagy Keserűség.) Igaz, hogy Majakovszkij orosz költő már 1925 felé mondotta: « Rímek nélkül a versek szétesnének » — hangsúlyozva és illusztrálva másrészt ezt a gondolatot: kell, hogy « valamire szolgáljon » a költészet. És még emlékszünk elméletére a « szociális parancs »-rol, ahol a költői munka egyik elengedhetetlen feltételeként jelöli meg, hogy « létezzenek a társadalomban problémák, amelyek megoldása csak költői mű útján képzelhető el. » (« Hogyan kell verset írni? » 1926.) Ezeknek az eszméknek, — amelyek nem újak, — az alkalmazását megtaláljuk Franciaországban (de másutt is) 10 vagy 15 évvel később

a társadalmi és politikai körülmények befolyása alatt egy « elkötelezett » költészet formájában, amelynek, tudjuk, számos tanúságtételét, sok kiáltványát ismertük meg (ezek azonos okokból azonosak voltak egy « elkötelezett művészet »-éivel.)

Mégis ezeken az új szükségleteken, szándékokon és « lelkiismeret-furdalásokon át », a korszak hiteles költőinél megtaláljuk a szürrealizmus kiindulópontját. Paul Éluard például szintén a körülményekhez alkalmazkodó, hagyományosabb formájú, erkölcsi és társadalmi tendenciájú költészet felé hajlott, és amit az utolsó háború kezdetén írt, éppúgy vonatkozik szürrealista korszakára, mint újabb munkáira: « A nyelv minden ember közös tulajdona, és nem a nyelvi különbözőségek fogják, az emberiség egységét súlyosan veszélyeztetni, ha mégoly kártékonyaknak látszanak is, hanem sokkal inkább a szó abszolút szabadsága ellen a gyakorlati józan ész nevében kimondott tilalom »... (Előszó *Poésie involontaire et Poésie intentionnelle*-hez — *Akaratlan költészet és Szándékos költészet.*) Ezektől a már régmúlt soroktól legutóbbi hátrahagyott gyűjteményes kötetéig (« Une Leçon de Morale » — « Erkölcsi Lecke ») a *L'Amour La Poésie* (A Szerelem A Költészet) szerzőjénél ugyanaz a költői modor folytatódik: egy költő modora, aki számára a személyes költészet élménye egyesül a kollektív tudatalatti dicsőítésével. René Char pedig, akinek lírizmusa, amelyet egykor a szürrealizmus táplált, de ma már a külvilág felhívásai telítik meg, ezt írja 1955-ben: « Lévén a költészet célja bennünket elszemélytelenítve szuverénné tenni, hála a költeménynek, annak a teljességét érhetjük el, amit az egyén dicsekvése csak vázolt vagy eltorzított. A költemények megvesztegethetetlen életfragmentumok, amelyeket a halál undorító pofájába hajítunk, mégis eléggé magasan azért, hogy visszapattanva róla leessenek a magát egységesnek nevező világba... » *(Le rempart de Brindilles — Gallyacskákból épült bástya).* Mert valóban René Char-nál éppúgy, mint Paul Éluard-nál, megjelenik dogmatikus és vérmérsékletbeli különbségeken keresztül a kezdeti szürrealizmus lényeges eszméi egyikének az állandósága: a költői cselekedet mindenekelőtt a szó felszabadítása; ezen a cselekedeten át nemcsak a költő fejezi ki önmagát, hanem rajta keresztül kifejezésre jut mindaz, ami rejtett, szétszórt, névtelen a többi emberben. A költészetet « mindenki » alkotja « mindenki részére ».

Ha nehéz is Jacques Prévert műveiben a költészetről valamiféle megfogalmazott « véleményt » találni, feltételezni lehet, hogy ugyanaz az axióma lelkesíti, éspedig a költészet által a mi « megszemélytelenítésünk. » Sőt talán éppen ebben az axiómában ismerhetjük fel a szürrealizmustól való leszármazását, — valamint a határozott ellenségeskedésben az « irodalom » és a « költemény » mint befejezett forma ellen: « Minden írás feltalálható az irodalomban és minden undor is. Az iro-

dalmi konyhareceptekben mindig ott van az iszapcsepp, amely kicsordítja szájunkból a nyálat.» («Spectacle», «*Látványosság*».) Azonban Jacques Prévert-nél — és ezen a ponton szakít a szürrealizmussal — felbukkan az új szükséglet, ismét megtalálni a közvetlenebb kapcsolatot a mindennapi valósággal, a népies nyelvvel, az elbeszéléssel, a dallal. Vele egy új költői nyelv születik meg, amely mindenekelőtt kijelölni, leírni, elbeszélni kíván, visszaadva a szavaknak, képeknek magától értetődő egyszerű és erős értékét, gyors azonosítását a tárggyal. Költészetében a szó többé nem ömlengés: *tetté* válik egy természetes erkölcs javára. Ennek az erkölcsnek a követelése ezt az új nyelvet a szatíra és a humor segítségével kiválóan *hatásos* nyelvvé avatja, — éppoly hatásossá, mint amilyent a szürrealisták gyakran kerestek, de nem mindig tudtak elérni.

Henri Michaux költészete más hatékonyságot — teljesen szubjektívet, — akar elérni; nem feledkezünk meg gyorsan odavetett közléseiről: «A költészet, legyen az szenvedély, invenció vagy zene, mindig megmérhetetlen valami lesz, s ez a megmérhetetlenség feltalálható bármely műfajban, amely hirtelen a világ kiszélesítését jelenti. Tömörebb lehet egy festményben, egy fényképen, egy kunyhóban. ...A költészet a természet ajándéka, kegyelem, nem munka. Az, hogy valaki csinálni akar egy költeményt, elégséges ahhoz, hogy megölje»... «A szándék a művészet halála.» De talán különösen Michaux-nál tűnik nehéznek a költészetet ideákra, elméletekre egyszerűsíteni. Mélységesen eredeti költői élmény az övé, megtaláljuk benne a képzelet képességeit, amelyek egymásratalálva a folytonos keresés során, a legélesebb tisztánlátással dolgozzák ki a korunkbeli ember «belső térségeinek» hatalmas freskóját. És mindezt egy nyelv segítségével, amely mindenekelőtt mágikus eszköz akar lenni. Ebből keletkezett az «ördögűző költészet»-ről szóló elmélete: «Erősen meglepő lenne, ha az évenként előforduló ezernyi eseményből tökéletes harmónia létesülhetne. Mindig akad olyan esemény, amit nem nyelünk le, hanem sértődötten magunkban tartunk. Ami többek közt segít, az az ördögűzés (exorcizmus), faltörőkosszerű erős reakció, s ez a rab igazi költeménye...» («Épreuves», «Próbatételek»; «Exorcismes», «Ördögűzések».)

Úgy látszik, hogy a fentidézett költőknél a költészet végleg elvágta a hagyományos meghatározáshoz fűző láncokat, — hiszen Éluard, Prévert, Michaux, Char mind többé-kevésbbé ugyanazt a nyelvet használják, s ennek belső változatossága sokkal kevésbé nyilvánvaló, mint a poézis hagyományos nyelvétől való különbözősége. Ezek felfedik előttünk a szó abszolút szabadságának azt a végső határát, — valamint a költészetnek a költeményen kívüli emancipációjáét a kifejezés összes módjain keresztül — amit a szürrealisták követeltek és ami korunk költészetének

meghatározását kétségkívül sokkal eredetibb módon jellemzi, mint a visszatérés a konvencionális szabályokhoz.

Megjegyezhetjük még azt is, hogy a szürrealizmus óta sem Franciaországban, sem más országban semmiféle igazán új költői iskola nem jelentkezett az előbb felsorolt újabb — legtöbbször egyéni — irányokon kívül. Állították, hogy a szürrealizmus meggyorsította az írott költészet végét. (A lettrizmus sokkal inkább a költészetnek ezt a « felszámolását » hozta javaslatba, mintsem hogy új iskola lett volna.) Igaz, feltételezhejük, hogy kivételes kísérleteken kívül a költészetnek, amely körülbelül harminc év óta különböző műfajokban forgácsolódott szét, ma csak nehezen fog sikerülni testet öltenie a költeményben. Mindenüttvaló jelenléte rákényszerített még bennünket arra, hogy ebben a fejezetben viszonylagosan fontos helyet biztosítsunk neki.

De mit mondhatunk a regényről? Keveset, ha számbavesszük, hogy ma a legtöbbet kínált és a legkeresettebb műfaj, a regény, oly terjedelmes és változatos közönséghez fordul, oly nagyszámú igénynek engedelmeskedik, hogy fejlődése nem mutathatja a költészet vonásainak élességét. Tény, hogy harminc-negyven év óta igazán sokkal kevesebbet írtak a regényről, mint a költészetről.

De mégis sokat mondhatunk, ha számotvetünk a *mai regény sokféleségével.* Talán éppen a regénynél igazolódik leginkább a formának az a felrobbanása, amit már a költészetnél megállapítottunk. A valóságban ötven év óta gyakran nevezték a legkülönbözőbb írásműveket: önvallomásokat, értekezéseket, dokumentumokat, költeményeket « regénynek »... Így ha a regényről részletesen akarnánk beszélni, annyit jelentene, mint összes újonan felvett formájáról tárgyalni. Ezért itt csak néhány megjegyzésre és idézetre szorítkozunk.

A XIX. század regényében — elsősorban a franciában és az angolban — a képzelet diadalmaskodott a realista megfigyeléssel együtt: mindenekelőtt az olvasóval egy történetet és személyiségeket egy bizonyos meghatározott fizikai és emberi környezetben kellett elfogadtatni. A XX. század regénye ezzel a meghatározással, az egyre ügyesebb elbeszélési és leírási technikákkal akart nyilvánvaloan szakítani. Persze írtak és írnak ma is regényeket a XIX. század hagyományainak szellemében — mint ahogy írnak még költeményeket alexandrinusokban is — azonban nyilvánvaló, hogy a korunkbeli regény legeredetibb és legjobban sikerült kísérleteivel elvált a hagyományoktól. Sokakban gyanú ébredt a hírhedt « realizmussal », a « megfigyeléssel », a « lélektannal » szemben. A « Szürrealizmus Kiáltványának » első oldalain André Breton heves szatírát írt erről, s megjegyzi: « Paul Valéry legutóbb azt javasolta, hogy antológiában kellene összegyűjteni a lehető legnagyobb

számu regénykezdetet, mert ezeknek ostobaságától gazdag eredményeket várt. A leghíresebb szerzőket választanák ki. Ez a gondolat még most is becsületére válik Valérynak, aki nemrég regényekről beszélve, biztosított róla, hogy ami őt illeti, sohasem fog ilyet leirni: « A grófnő ötkor elment hazulról... ». És Breton ezen a ponton, úgy látszik, egy véleményen Valéry-val; elítél minden regényt és minden regényírót. Ez kétségtelenül szélsőséges állásfoglalás, de mégis sok megjegyzésre fog okot adni és 30 év óta igen sok lelkiismeretfurdalásra is.

Egyébként a « Monsieur Teste » szerzője (már a művében kijelentette: « Nem vagyok alkalmas sem regény sem drámaírásra... ») kevéssel halála előtt a jellemző című « Histoires brisées »-hez (1) (« Megtört történetek ») írott előszavában megmagyarázta felfogását erről a kérdésről: « Minden regénynek lehet egy vagy több befejezése, amely a szerző ajánlotta megoldástól teljesen különbözik; viszont sokkal nehezebb egy jól megszerkesztett költeményt kényre-kedvre megváltoztatni.. » Amennyiben tehát Valéry és mások szerint is a költeményt bizonyos kényszerűség jellemzi, a regényre ezzel szemben valamiféle *önkényesség* vet árnyékot. A regénynek ez a jellegzetessége, különösen a hagyományos regényé, egy-két nemzedéket nyugtalanított. És feltételezhető, hogy ez a nyugtalanság az eredete a mai regény bizonyosmértékű válságának is, amely mindenekelőtt a minden elképzelt *cselekmény* látszólagos valószínűségébe vetett *hit válsága*. Ez a krízis egyébként épp annyira az olvasóé, mint a regény szerzőjéé, ha hitelt adunk egynéhány korunkbeli kritikusnak, elsősorban Madame Nathalie Sarraute-nak, aki nemrégiben egy kitűnő értekezésben a következőképpen leplezte ezt le:

« Minden arra mutat, hogy nemcsak a regényíró hisz már alig hőseiben, hanem az olvasó sem képes bennük hinni. Így inog meg és esik szét a regényhős, megfosztva kettős támaszától: az író és az olvasó belévetett bizalmától, amely őt, széles vállán hordván az egész történet terhét, jó egyensúlyban tartotta.

Eugénie Grandet — Balzac regényhősnője — boldog ideje ota, amikor is hatalmának tetőpontján közös lelkesedésük tárgyaként az olvasó es szerző közt trónolt a primitív festményeken az adományozók között elhelyezett szentekhez hasonloan, nem szűnt meg fokozatosan elveszteni összes sajátosságát és előjogát.

Nagyon gazdagon volt ellátva, elhalmozva mindenféle jóval, körülvéve aprólékos gondoskodással; semmisem hiányzott neki nadrágja ezüst csattjától az orrahegyén vörösen erezett kelésig. Lassanként mindent elvesztett: őseit, gondosan megépített házát pincétől-padlásig, teliidesteli mindenfajta tárggyal a legcsekélyebb csecsebecséig, továbbá

(1) Megjelent halála után (Gallimard, 1950)

minden birtokát és járadékcímletét, ruháit, testét, arcát, és különösen mindenek között legértékesebb jószágát: jellemét, amely csak az ő saját tulajdona volt, — sőt gyakran még a nevét is.

« Ma az irodalmi művek mindinkább dagadó hulláma árad szét, amelyek még igényt tartanak a regény címre és amelyekben egy meghatározhatatlan, megfoghatatlan és láthatatlan körvonalak nélküli lény, egy névtelen « én », aki minden és semmisem és aki a leggyakrabban csak a szerzőnek magának visszfénye, bitorolja a főhős szerepét és foglalja el a főhelyet. Az őt körülvevő alakok már nem egyebek, mint látomások, álmok, lidércnyomások, illúziók, ennek a teljhatalmú « én »-nek visszfényei, változatai és tartozékai. » (« L'Ère du Soupçon. » Paris, Galmard, 1956.)

Igaz, hogy a XX. század első éveitől kezdve más tényezők adtak új meghatározást a regény fogalmának Európában. Említsük meg a legfőbbeket: elsősorban az ember új fogalma, amely e korszak bölcselői és pszichiáterjei (különösen Bergson és Freud) elgondolásaiból született; azután a költészet kétségtelen fölénye és betolakodása a prózai elbeszélesbe (a költői regény: Giraudoux, Cocteau, az 1925-ös évek különlegességeinek egyike volt); végül a XIX. század utolsó évtizedeiben a nagy orosz regények befolyása, amelyeken a morális és metafizikai vizsgálodások uralkodtak. A regény azidőtájban különösen igyekszik a személyiség többé-kevésbbé lírai kifejezésévé válni: mindkevésbbé van egy történet elbeszéléséről vagy a külső valóság látszatának utánzásáról, hanem mindinkább valamely belső igazság felfedezéséről szó, a konvenciók azonossági, hely és időbeli jellegétől megfosztott öntudat mélységes világának mindig labilis mindenségének felidézéséről. Amennyiben ezekben a regényekben még elbeszélnek eseményeket, jól érezhető, hogy ez már csak szimbolikus, költői és filozófiai, és nemcsak ténybeli értékük miatt történik. Ez a műfaj nyomul előtérbe a regény legnagyobb sikereinek korszakában Marcel Proust-tal, James Joyce-szal, Virginia Woolffal, Franz Kafká-val, vagy Thomas Mann-nal. Ilyenként jelenik meg **VIRGINIA WOOLF** alábbi szövegében, aki meghatározván a modern regényt, szembeállítja a realista tradícióval:

EZ A VÁLTOZÉKONY, ISMERETLEN ÉS KÖRÜL NEM HATÁROLT SZELLEM.

Tudatában minden regénykritika bizonytalan jellegének, amely ennek éppen a legfőbb fogyatékossága, kockáztassuk meg a véleményt, hogy a szépirodalomnak e percben legdivatosabb formája többször elvéti semmint eléri az általunk kitűzött célt. Nevezzük bár életnek vagy szellemnek, igazságnak vagy valóságnak, ez a jelenség, ez a lényeges je-

lenség félreállt vagy eltávolodott, és nem hajlandó tovább belepréselődni a rosszul szabott ruhákba, amiket ráadunk. Annak a nagy munkának, mely be akarja bizonyítani a történet megalapozottságát, az élethez való hasonlatosságát, igen nagy része nemcsak elpazarolt, hanem rosszul alkalmazott munka is, oly mértékben, hogy a tartalom a fogalmazás ragyogását elhomályosítja, sőt megsemmisíti... Vizsgáljunk meg egy pillanatra egy mindennapi szellemet valamely hétköznapon. A szellem miriádnyi jelentéktelen, fantasztikus, el-eltűnő vagy az acél élességével bevésett impressziót kap. Ezek minden oldalról megszámlálhatatlan atom záporában érkeznek és amíg leesnek, amíg összeállnak, hogy a hétfőn vagy kedden lefolyó életet megformálják, más a hangsúlyuk, mint amilyen tegnap volt... Az élet nem szimmetrikusan elhelyezett fáklyák sora; az élet káprázta tó fényudvar, féliglátszó burok, amely öntudatunk születésétől egészen a végig körülvesz bennünket. Nem feladata-e a regényírónak, hogy továbbadja ezt a változékony, ismeretlen és körül nem határolt szellemet, bármily tévelygést vagy bonyolultságot fedjen is fel, oly kevéssé keverven hozzá idegen vagy kívülről jövő elemet, amennyire csak lehet?

(John Lehmann által idézett szöveg a Fontaine
« Az angol irodalom szempontjai » című különszámában, 1946.)

ANDRÉ GIDE a Les Faux-Monnayeurs (A Pénzhamisítok) című regényében Edward, a regényíro személyiségén keresztül, hasonló elgondolast világít meg. Arról van szó, hogy a regény, (a költészethez és a festészethez hasonlóan) felszabaduljon a valóságnak való túlságos alávetettségből. Azonban Gide-nél, a klasszikus Gide-nél az ohaj, hogy a regényből valódi remekművet csináljon; éppoly élénk, mint az öntudat egész megragadásának a gondja. « Mindent bele kell foglalni » a regénybe. És Gide-nek ez a vallomásszerű felkiáltása, amely éppúgy lehetne Proust-é vagy Joyce-é, jol fejezi ki a regényírónál is a *totális élmény* utáni vágyat, amit már a költőnél is tapasztaltunk.

« MINDENT BELEFOGLALNI » A REGÉNYBE

— Talán mert az összes irodalmi műfajok közül a regény marad a legszabadabb, a leginkább « lawless » (1)... — esevegett Edwárd, — talán épen ezért, éppen a szabadságtól való félelem miatt (hiszen a művészek, akik a legtöbbet sóhajtoznak a szabadság után, vannak sokszor a legjob-

(1) legtörvenytelenebb. angolul a francia szovegben.

ban megzavarodva, amikor elérik) kapaszkodott bele oly ijedten a regény a valóságba. És nemcsak a francia regényről beszélek. Az angol éppen annyira, mint az orosz regény is, ha még oly felszabadult legyen is a kényszertől, a hasonlatosság szolgálatába szegődik. Az orosz regény csak annyiban fejlettebb, hogy még jobban közeledik a természetességhez. A regény sohasem ismerte a «körvonalak hatalmas lekopását», amelyről Nietzsche beszél, sem azt a szándékos eltávolodást az élettől, amelyek például a görög drámaíróknak és a XVII. század francia tragédiáinak lehetővé tették egy stílus kifejlesztését. Ismernek-e bármit is, ami tökéletesebb és emberibb volna, mint ezek a remekművek? Persze ezek éppen csak mélységükben emberiek, távolról sincs szándékukban ilyeneknek, vagy akár reálisoknak látszani. Mégis — megmaradnak remekműnek.

Edward felállt és, irtózva attól, hogy azt a hatást keltse, mintha előadást tartana, csevegése közben teát töltött, fel-alá járkált, aztán citromot préselt csészéjébe, azonban mégis szünet nélkül folytatta:

— Mivel pedig Balzac lángész volt és minden lángész a művészet számára végleges és kizárólagos megoldást látszik adni, elhatározták, hogy a regény sajátossága abban rejlik, hogy «versenyezzék az anyakönyvvel». Balzac megalkotta művét; azonban sosem tartott igényt arra, hogy kodifikálja a regényt; Stendhal-ról írott cikke kitűnően bizonyítja ezt! Rivalizálni az anyakönyvvel! Mintha már nem lenne amúgyis túl sok a majom és az undok ember a földön! Mi dolgom van az anyakönyvi hivatallal? Az állam én vagyok, én, a művész; polgári vagy sem, műveim nem tartanak igényt arra, hogy az élettel versenyezzenek.

Edward, aki talán kissé mesterkélten felhevült, visszaült a helyére. Úgy tett, mintha nem is nézne Bernátra. Azonban hozzá beszélt. Ha egyedül lett volna vele, nem tudott volna mit mondani; hálás volt ennek a két asszonynak az ösztönzésért.

— Néha úgy tűnik, mintha az irodalomban semmit sem csodálnék annyira, mint például Racine-nál a Mithridates és fiai közti vitatkozást, ahol tökéletesen érezhető, hogy soha apa és fiai nem beszélhettek így egymással, de amelyben mégis (azt kellene mondanom, annál inkább) apák és fiúk mind felismerhetik önmagukat. Meghatározván a dolgok helyét és minőségét, az ember korlátozza azokat. Igaz, hogy nincsen más lélektani igazság, mint az egyéni; azonban a művészet csak általános lehet. Az egész probléma éppen ebben rejlik: az általánost a különleges által juttatni kifejezésre. Megengedik, hogy rágyujtsak a pipámra?

— Tegyen csak, ahogy jól esik — felelte Sophroniska.

— Nos, hát olyan regényt szeretnék írni, amely egyúttal olyannyira lenne igaz és olyannyira távol a valóságtól, olyannyira különleges és egyben olyannyira emberi és olyannyira elképzelt, mint *Athalie*, mint *Tartuffe* vagy *Cinna*.

— És... mi lenne a regény tárgya?

— Nincsen témája, folytatta idegesen Edward; és éppen ez az, ami talán a legmeglepőbb. Regényemnek nincsen tárgya. Igen, jol tudom, amit itt mondok, ostobán hangzik. Mondjuk, ha így jobban szeretik, nem lenne csupán *egy* tárgya... « Az élet egy metszete » — szokta mondani a naturalista iskola. Ennek az iskolának nagy fogyatékossága, hogy szeleteit mindig ugyanabban az irányban vágta le: az idő irányában, azaz hosszában. Miért nem szélességében? vagy mélységében? Ami engem illet, én egyáltalán nem akarnék szeletelni. Értsenek meg: szeretnék mindent belefoglalni ebbe a regénybe. Nem vagdosni az ollóval, hogy megállítsam a lényegét inkább emitt, mint amott. Több mint egy éve, hogy dolgozom rajta; nem történhetik velem semmi, amit bele ne öntenék, és amit ne akarnék belevinni; mindent amit látok, amit tudok, amire mások és a magam élete megtanít...

(André Gide. *Les Faux-Monnayeurs*. Paris, Gallimard, 1925.)

Feltételezhetjük, hogy Edward nehézségei és aggodalmai, amint regényével küszködik, kissé azonosak Gide-éivel, aki több éven át dolgozott Faux-Monnayeurs (A Pénzhamisítók) című regényén azzal a becsvággyal, hogy olyan regényt írjon, amely « igazi regény », « semmi más csak regény » legyen. Magunk meggyőzésére elég elolvasni *Faux-Monnayeurs Naplóját* és André Gide-ét. « Az erőfeszítés, hogy egy belső alkotást kivetítsek, a témát tárgyilagossá tegyem, valóban kimerítő... ». Már pedig ebben az ambícióban 1920 és 1939 közt sokan osztoztak — akik inkább bölcselők és poéták voltak, mint regényírók. Lehet gúnyt űzni ebből: « A grofnő öt orakor elment hazulról »; de feltételezhetjük azt is, hogy nem is olyan könnyű az olvasóval elhitetni, azaz elbeszélni egy történetet harmadik személyben, életre kelteni alakokat, akik saját életüket éljék és valamely képzeletbeli és egyben valoszerű környezetben tevékenykedjenek, — s mindent összekapcsolva a magától értetődés erejével, ami a nagy elbeszélők sajátja. Vajon a törekvéssel « mindent belefoglalni a regénybe », mint ahogy egyidejűleg mindent ki akartak fejezni a költészetben, nem veszítettünk-e el valamicskét a regény meghatározásából?

Egyrészt a hagyományos regénynek és modszereinek a kritikája, a regény bővebb és bonyolultabb meghatározására irányulo törekvések — másrészt és egyidejűleg a számtalan változatos kisérlet, sokaknál háttérbe szorította az érdektelenségnek és az ártatlanságnak istenadta tehetsége utáni sóvárgást, ami a valódi elbeszélők sajátja. Így lehetne nagy vonásokban összefoglalni az okokat, amit « a regény válságának » neveztek a második világháborút megelőző években.

De úgyszólván ugyanabban az időpontban az Egyesült Államokban, tehát egy országban, amelyben a mindennapi élet élményei, az ujságírói hivatás tanulóévei és a film adta tapasztalatok felszabadították az írókat az irodalmi dogmáktól (ámbár nem szabad elfelejteni a francia naturalizmus befolyását sem), kidolgoztak egy regény vagy elbeszélés-típust, amely csak a valóság közvetlen, objektív, részvétlen és gyakran brutális meglátására törekedett. Így jelent meg az amerikai regény Hemingwayvel, Dos Passos-szal, Caldwell-lel és másokkal, — noha egyesek, különösen Faulkner, ezt a meglátást a mítosz vonalán elemzik és teszik transzcendenssé.

Aminthogy a járás «a járással bizonyítható», az elbeszélő állásfoglalását maga az elbeszélés jellemzi; nincsen, vagy alig van utalás vagy magyarázat, lélektani elemzés vagy elméleti igazolás — szóval semmi sincsen abból, ami a XIX. század regényében az elbeszélő kiváltságos távlatához hasonlítana: így annak az elbeszélésnek a helyébe, amely felett a mindenttudó regényíro uralkodik, a közvetlen színtér lép, ahol a szereplők önállóan cselekszenek és alkotójuktól mintegy megszabadulni látszanak.

Ennek a technikának a jegyében dolgozták ki Európában, elsősorban Franciaországban és Olaszországban, tíz vagy tizenöt év óta a szépprózа bizonyosfajta újjászületését és kimagasló tulajdonságainak a helyreállítását — Sartre-al, de méginkább Camus-vel, vagy Queneau és Simone de Beauvoir regényeivel. Lehet, hogy ma az «amerikai regény» divatja már elmúlóban van. Azonban mégis úgy van, hogy jelenleg az új európai regény meghatározását, újjászületésének elemeit annak a regénynek a típusában kell keresnünk, amelynek alaphangját az amerikaiak adják meg.

Az itt következő szövegben Dosztojevszkij-re hivatkozva, de mégis közvetlenül az amerikaiak (elsősorban Faulkner és Dos Passos) befolyása alatt, **JEAN-PAUL SARTRE** a regény leglényegesebb ismérvét az alakok szabadságában látja: «Akarod-e hogy alakjaid éljenek? Tedd őket szabaddá!» Legalábbis ez az új regény alaptörvénye, különösen Sartre-é, ha nem is mindjárt a regényé mint olyané; mert Sartre, aki Mauriac-nak szemére veti, hogy nem regényíró, talán inkább azzal vádolhatná őt, hogy nem hagyományos regényíró:

REGÉNY ÉS SZABADSÁG

A regény nem teremt dolgokat, hanem csak a jelképeiket. De hogyan lehet ezekkel a jelképekkel, a szavakkal, amelyek légüres térben *jelölnek meg* valamit, olyan világot hozni létre, amely megálljon a talpán? Hon-

nan van az, hogy Sztravrogin, Dosztojevszkij «Démonok» című regényének hőse, él? Hiba lenne azt hinni, hogy képzeletem kölcsönöz neki életet, — a szavak képeket szülnek, amikor álmodozunk róluk, de amikor olvasok, nem álmodom, hanem megfejtek egy szöveget. Nem, nem képzelem el Sztravogint; várom őt, várom tetteit, várom kalandja végét. Az a sűrű anyag, amit kavargatok, mialatt «A Démonok»-at olvasom, az az én saját várakozásom, az én időm. Mert egy könyv nem egyéb, mint kis halom száraz levél; vagy mozgásbanlevő nagy tömeg: az olvasmány. Ezt a mozgást a regényíró felfogja, vezeti, hajlítja, ebből alkotja alakjai lényegét; a regény az olvasmányok sorozata, kis élősdi életeké, amelyek egyike sem tart tovább egy fordulónál, de dagad az olvasó szabad idejével és abból táplálkozik. Azonban ahhoz, hogy türelmetlenségem, tudatlanságom időtartama engedje, hogy az író megragadja, megformálja, és bemutatkozzék előttem mint kitalált alakjainak eleven húsa, szükséges, hogy a regényíró be tudja csalogatni csapdájába; szükséges, hogy könyvében a hatalmában levő jelképek segítségével elmélyítve körvonalazzon az enyémhez hasonló időpontot, amelyben a jövő még meghatározatlan. Ha gyanítom, hogy a regényhős jövendő tetteit az átöröklés, társadalmi befolyás vagy valamely más hatás előre eldöntötte, akkor időm visszaözönlik hozzám, már csak én maradok meg, én, aki olvasok, én, aki létezem, szemben a mozdulatlan könyvvel. Akarod-e hogy alakjaid éljenek? Tedd őket szabaddá. Nem arról van szó, hogy definiáljunk, még kevésbbé, hogy magyarázzunk (a regényben a legjobb lélektani elemzésnek is hullaszaga van); csupán arról, hogy szenvedélyeket és előre nem látható tetteket mutassunk be. Hogy Rogozsin mit fog tenni, sem ő, sem én nem tudjuk; tudom, hogy viszontlátja bűnös szeretőjét és mégsem tudom kitalálni, hogy vajon uralkodni fog-e magán vagy dühkitörése gyilkossá teszi-e: ő szabad. Belelopózom és íme ő vár önmagára az én várakozásommal, fél önmagától *énbennem;* azaz él.

(Jean-Paul Sartre. *Situations I.* Paris, Gallimard, 1947.)

Sartre a sorait 1937-ben írta. Az alábbiak, amiket 1945-ben írt, az «elkötelezettség» parancsát mutatják be — amelytől egyedül a költészet mentes — mint a regény alaptörvényét, mert ez a próza alaptörvénye is. Felismerhetjük ebben a szándékot: ismét megkülönböztetni a költészet szerepét a prózáétól — amelyet régóta, különösen a szürrealizmus ota, összetévesztettek; határokat és feladatot szabni a «próza művészetének» megkülönböztetve azt a «költészet művészetétől». Az elkötelezettség Sartre-i elmélete felett egy gyakorlati meggondolás, a beszéd hatékonysága uralkodik: «A szó azonos a tettel»; és minden író, aki felhasználja a szót, felelős ezért a tettért.

A próza művészetét a beszéd fölött gyakorolja; anyaga jelentéseket tartalmaz: azaz a szavak elsősorban nem tárgyak, hanem a tárgyak megjelölései. Először is nem az a fontos, hogy önmagukban tetszenek-e vagy sem, hanem hogy hibátlanul jeleznek-e egy bizonyos dolgot ezen a világon vagy egy bizonyos fogalmat. Így esik meg gyakran, hogy birtokunkban van egy bizonyos eszme, amelyet szavakkal közöltek velünk, anélkül hogy akár csak egyetlen fülünkig eljutott szóra is emlékeznénk. A próza elsősorban szellemi hajlam: Valéry-t idézve, mondhatnánk, hogy akkor beszélhetünk prózáról, amikor a szó átsiklik figyelmünkön, mint a napsugár egy darab üvegen. Amikor veszélyben vagy nehézségek közt vagyunk, megragadunk bármilyen eszközt. A veszély elmúltával már arra sem emlékszünk, kalapács volt-e vagy fahasáb. Egyébként sem tudtuk soha: éppen szükség volt valamilyen eszközre, hogy testünket meghosszabítsuk, hogy kezünkkel elérjük a legmagasabb ágat; ez lett aztán egy hatodik ujj, egy harmadik láb, azaz tiszta funkció, amit magunkévá tettünk. Ugyanez érvényes a nyelvre: a beszéd a páncélunk és antennánk; megvéd másoktól és felvilágosítást ad róluk, azaz érzékeink meghosszabítása. A nyelvben úgy élünk, mint saját testünkben; spontán érezzük, míg túllépünk rajta más célok felé, mint ahogy érezzük kezünket és lábunkat; észrevesszük, ha más használja, ahogy észrevesszük a mások végtagjait. Van « átélt » szó és « talált » szó. Azonban mindkét esetben a szónak egy cselekedet folyamán van érvénye, akár saját cselekedetem másokkal kapcsolatban, akár másoké velem kapcsolatban. A szó a tett egy különleges pillanata és nem is érthető rajta kívül. Bizonyos emberek, akik elvesztették beszélőképességüket, elvesztették cselekvőképességüket is, valamint a képességüket helyzetek megértésére, és a másik nemmel való normális kapcsolatok folytatására. Ebben az afáziában a nyelv elpusztulása csak a szerkezetek egyikének — a legfinomabbnak és a legfeltűnőbbnek — az összeomlását látszik jelenteni. És amennyiben a próza sosem egyéb, mint kiváltságos eszköze egy bizonyos vállalkozásnak, ha egyedül a költő dolga a szavakat érdektelenül szemlélni, akkor jogunk van megkérdezni a prózaírótól: mi célból írsz? Milyen vállakozásba kezdtél és miért van ennek írásra szüksége? Ennek a vállalkozásnak semmiesetre sem lehet célja a puszta szemlélődés. Mert az intuíció némaság, a nyelv célja pedig a közlés. Ez utóbbi kétségtelenül leszögezheti az intuíció eredményeit, azonban ebben az esetben néhány sebtében papírra vetett szó elegendő lesz: a szerző ugyanis mindig elegendőképp fog benne önmagára ismerni. Ha a szavakat mondatokba foglalják, gondot fordítva a világos értelemre, szükséges, hogy valamely az intuíción, sőt a nyelven is kívülálló elhatározás

jöjjön közbe: az elért eredmények másoknak való kiszolgáltatása. Erről az elhatározásról kell mindenegyes esetben felvilágosítást követelni. A józan ész, melyről tudósaink oly szívesen megfelejtkeznek, nem győzi ezt hangsúlyozni. Nem szokták-e az írni szándékozó fiatalembereknek ezt az elvi kérdést feltenni: « Van-e valami mondanivalód? » Ez úgy értendő: valami mondanivalód, ami közlésre érdemes. Azonban miből induljunk ki, mit nevezzünk « érdemes »-nek, ha nem fordulunk felsőbbrendű értékek valamely rendszeréhez?

Ha pedig a vállalkozásnak csak ezt a másodrendű szerkezetét vesszük figyelembe, a *szóbeli mozzanatot,* a tiszta stiliszták súlyos tévedése a hiedelem, hogy a szó csak zefírként száll a dolgok felületén, hogy csak gyengén érinti, anélkül, hogy megzavarná, és hogy a beszélő csupán *tanú,* aki ártalmatlan szemlélődését egy szóban összegezi. Beszélni cselekvést jelent; minden dolog, amit megnevezünk, már nem marad teljesen ugyanaz, már elvesztette az ártatlanságát. Ha az író valamely egyén viselkedéséről beszél, felfedi, meglátja önmagát. És minthogy elbeszéli a viselkedését, egyidejűleg az összes többiek előtt felfedi azt, tudatában lesz annak, hogy látják, abban a percben, amikor önmagát meglátja; lopva végrehajtott taglejtése, amit végrehajtás közben nem vett számba hirtelen a legnagyobb nyomatékkal létezni kezd, létezni mindenki számára, integrálódik az objektív szellembe, új dimenziókat nyer, megmenekül. Ezekután hogyan kívánhatjuk, hogy az eddigi módon cselekedjék? Vagy ragaszkodni fog viselkedéséhez csökönyösségből és a dolgok ismeretében, vagy megváltozik. Így közlésemmel felfedem a helyzetet, amelyet tényleg tervem is volt megváltoztatni; felfedem magam előtt és mások előtt azért, hogy megváltoztassam; szíven találom, átdöföm és lerögzítem mások szemeláttára s most már rendelkezem felette, minden kimondott szóval kissé jobban elkötelezem magam a világban, és egyúttal kiemelem belőle, mert túllépek rajta a jövő felé. A prózaíró ilyen módon olyan egyén, aki egy bizonyos másodlagos cselekvési módot választott, amit felfedés útján való cselekvésnek nevezhetünk. Jogos tehát nekiszegezni ezt a második kérdést: a világ mely távlatát akarod tehát felfedni, milyen változást akarsz a világon eszközölni ezáltal a leleplezés által? Az « elkötelezett » író tudja, hogy a szó cselekedet: tudja, hogy felfedés változtatást jelent és az ember csak akkor képes felfedni, ha változást tervez.

(Jean-Pual Sartre. *Situations II.* Paris, Gallimard, 1948.)

Az elkötelezettségnek ez a parancsa vajon nem egy régi és mélyenjáró nyugtalanság utolsó megnyilvánulása? **JEAN PAULHAN** a « Les Fleurs de Tarbes » (« Tarbes virágai ») című művében nemrégiben meg-

világította a modern irodalom «rossz lelkiismeretét»: a tény, hogy ez az irodalom nem akarta magát csak mint irodalmat, azaz csak mint művészetet vagy játékot, mint öncélú tevékenységet tekinteni, — pedig Paulhan véleménye szerint, akinek negyven év óta minden szava az irodalom védelmében hangzott el, az irodalom éppen «önmagáért van», és különösképpen nem tud mit kezdeni kívülről jövő parancsokkal. Körülbelül ezt akarja mondani következő jólismert soraiban:

Victor Hugo pápának tartotta magát, Lamartine államférfiúnak, Barrés pedig hadvezérnek. Paul Valéry az irodalomtól azt várja, amit egy bölcselő nem mindig merne remélni a filozófiától: tudni akarja, mit képes az ember elérni; Gide pedig azt, mi tulajdonképpen az ember. Claudel megelégednék azzal, hogy a világi társadalom romjain felépítsen egy olyan szent világot, amilyen a középkorban valósult meg. Breton pedig egy új etika diadalát követeli, amely a büntetten és a csodán alapuljon. «A költészetnek, — úgymond, — megvannak ehhez az eszközei, bár ezek hathatósságát az emberek alábecsülik.» Maurras számára elégségesnek, de szükségesnek látszik, hogy az író a süllyedőben levő civilizációt víz felett tartsa. Alerte-ről egy szót sem szólok: a költészet neki olyannyira komoly dolog hogy hallgatásra határozta magát.

Nem tudom, igaz-e hogy az írók valaha megelégedtek a derék emberek szórakoztatásával. (Legalább is ők ezt állították.) Közülünk a legigénytelenebbek is új vallást, új morált remélnek tőle, meg azt, hogy az élet értelmét végre felfedje. Nincsen szellemi gyönyörűség szerintük, amellyel az irodalom ne tartoznék nekik. És ki tűrhetné el, — tűnődik valamely fiatal ember, — hogy ne legyen író?

Ugyan! Az irodalom valóban fel van-e szerelve ilyen témák tárgyalására? — Nem mondtam, hogy foglalkozott velük. — Hát akkor miért teszi fel ezeket a kérdéseket? Miért kell ezeket felkavarni? — Fogalmam sincs róla. Lehetséges, hogy az emberek nagyobbigényűek lettek. Az is lehetséges, hogy az irodalom vesztett teljesítőképességéből. Mintha valami régi szabadság, vidámság, sőt esztelenség kapcsolódnék hozzá, aminek még az emlékét és fogalmát is elfelejtettük. Mintha nem tudnánk már pontosan, mi az a jótétemény, amivel az irodalom tartozik nekünk, s elkezdenénk mindent követelni. (Mint ahogy a bíróság előtt valaki 100.000 frankot követel hogy legalább ötvenet megkapjon.) — Ez vezetne a legjobban a csalódáshoz. — Mert hát igazán csalódtunk.

Nem kell messze menni annak a felkutatására, hogy mi tartja vissza Rimbaud-t önmaga becsülésétől: a költemény, amit éppen írt. Alighogy Paul Valéry a költőről, képességeiről és erőmezejéről pontos véleményt mondott, máris elnézést kér és zavarba látszik jönni. Vajon ő-e az, aki így mer döntést diktálni? Nem. Ő nem akar senkit korlátok közé

szorítani. Elképzelései csak a számára értékesek, minthogy — állítja — csak erély híján ír.

Claudel megnyilatkozik és ítél, persze nem anélkül, hogy bele ne vonná Istent, a természetet, a csillagokat. «Ez a gyalázatos könyv. ... — Az Ön kritikái, vetik neki szemére. ... — Az én kritikáim, hát istállófiúnak tart-e? — Azonban a művei... — ... Egy író, ringyó!»

Ki várna vajon Aragon-tól valamilyen pontosan kifejező gondolatot? Elragadtat, álmodozóvá tesz. Hozzá képest Musset esetlen. Azonban Aragon az irodalmat butító-gépnek nevezi; az irodalmárokat tengeri rákoknak. Ha ő maga nem tengeri rák, nem tudhatni, mi egyéb?

A legjobbakról beszélek. Hogyan lehet velük megértetni, hogy írjanak? «Legalábbis nem szándékosan» — feleli Arland. Azonban Balzactól Proust-ig nem egy regényíró mentegetőzik az alakjai miatt, akik, szerintük, nyomást gyakorolnak az íróra, hogy életre keltse őket. Apollinaire bizonyára jobb szeretne e visszatetsző szavak helyett illatokat, sok lármát vagy vonalakat. Végül is úgy tűnik, mintha valaki nem is lehetne becsületes irodalmár, ha nem útálja az irodalmat. Minthogy nincs olyan szenzációs kinyilatkoztatás, amit nem az irodalomtól vártak volna, nincs megvetés sem, amit meg ne érdemelne. És minden fiatal író meglepődik, hogy írónak lenni egyáltalában elviselhető. Alig merészeltünk regényről, stílusról, irodalomról vagy művészetről beszélni, hacsak nem ravaszkodásokkal vagy új szavakkal, amelyeknek még nincs sértő látszatuk. A sikerült kísérlet, amennyiben ilyen egyáltalában létezik, szétszóródik és nem találja meg sem útját, sem az útjelzőit. És végül semmi sem történik, ami irodalmunkban ne visszájára fordulna, megfosztva emlékezetétől valamiféle elvadult állapotban.

(Jean Paulhan. *Les Fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres.* Paris, Gallimard, 1941.)

«Közülünk a legigénytelenebbek uj vallást, új morált reméltek az irodalomtól, meg azt, hogy az élet értelmét végre felfedje...» Ez a remény és ez az igény uralkodik rajta több mint ötven év óta. Lehet ezeket túlzottaknak ítélni. De bélyegüket mégis rányomták a század első felének majdnem minden jelentékenyebb művére. Egyébként különböző formában, a metafizikai felsőbbrendűségtől a társadalmi felépítésig (és láttuk, hogy egyeseknél ezek felváltva érvényesültek), ugyanazt a vágyat foglalják magukban: *túlhaladni az irodalmat.*

«A melodikus és az elbeszélő kifejezésmóddal egyidejűleg eltűnt életünkből a lineáris művészet.» Cassou-nak ez a mondata, amely tényleg éppúgy alkalmazható Braque és Picasso egy képére, mint valamely szürrealista költeményre vagy Satie és Sztravinszkij zenéjére, nagyon sze-

rencsésen összegezi a modern művészet lényeges jellegzetességeinek egyikét. Tíz-tizenöt év óta kétségtelenül sok kísérlet történt a festészetben éppúgy mint az irodalomban, hogy újra megtalálják a « vonalat » és az « elbeszélést »: — visszatérés a « realizmus »-hoz, sőt még a « naturalizmus »-hoz is, felhívás a retorikára és a hagyományos formák alkalmazására. Mégis e kísérletek ellenére és ezeken át is, bizony úgy tűnik, hogy a legtipikusabb modern művészet továbbra is a « félbeszakadtnak » azt a világát tükrözi vissza, amelynek egy időben a kubizmus adta meg ékesenszóló meghatározását. Mindenesetre, sokak számára a modern művészetben a kubizmus az egyensúly pillanata volt, — abban a modern festészetben, amely végre tudatára ébredt valóságos értelmének. Nevezetesen, D. H. Kahnweiler, Juan Gris-ről írt szép művében a következő szavakkal ítéli el az absztrakt művészetet, amely (1910 felé) nagyon közelről követte a kubizmust: « Nem érkezik el a széphez, de megmarad a kellemes határai között. Hedonista, amennyiben arányait, színeit adagolja a célból, hogy tessék a nézőnek. Nincsen benne cselekmény, nincsen kisugárzása, csupán színes felület, minden utóhatás nélkül. »

Az elvont (vagy nem ábrázoló) művészet mégis ugyanannak a fejlődésnek végkifejléseként jelenik meg, amely a kubizmust idézte elő: az *önmagában plasztikus valóság* utáni kutatás, mely független az anyagi valóságtól. Míg a kubizmus kapcsolatokat tart még fenn ezzel a valósággal, az absztrakt művészet tényleg teljesen elválik tőle, mert csak a puszta formákra figyel. « Absztrakt művészetnek nevezek minden művészetet, amelyben nincsen semmi hivatkozás a valóságra, nincsen benne semmi annak felidézésére, tekintet nélkül arra, hogy ez a valóság a művész kiinduló pontja-e vagy sem », — jelenti ki Michel Seuphor. Hallgassuk azonban meg, mint mond **WASSILY KANDINSKY**, aki Mondrian-nal és Arp-pal együtt az elvont művészet egyik főalapítója, amint imígyen igazolja a kísérletet, amit ez a művészet számára jelent:

A FESTÉSZET ÉS TÁRGYA

A festészet által festett és « abszorbeált » tárgy felbomlásának öntudatlanul keresett célja megtanított engem annak a lehetőségére, hogy olyan beosztást érjek el, amely még a vásznon is túlmenjen a tárgyon.

Sokkal később, már Münchenben, elbűvölt egy váratlan látomás, amely saját műtermemben lepett meg. A szürkület közeledett, hazatértem festékes dobozommal egy tanulmány befejezése után, még teljesen álomba és a befejezett munka emlékébe merülten, amikor hirtelen egy rendkívüli szépségű, belső sugárzástól ragyogó festményt láttam meg a falon, amely belső megvilágítástól ragyogott. Megkövülten álltam meg, aztán közeledtem ehhez a rejtvényszerű festményhez, amelyben csak formákat és színeket láttam és amelynek tartalma érthetetlen maradt

számomra. Hamar megtaláltam a rejtvény megfejtését: saját festményem volt, amelyet megfordítva akasztottak fel. Másnap napvilágnál igyekeztem újra megtalálni az előtte való este benyomását, de ez csak félig-meddig sikerült. Megfordítva is, mindig rábukkantam a « tárgy »-ra...

Akkor kifejezetten rájöttem, hogy a « tárgyak » ártottak festészetemnek. Ijesztő szakadék nyílt meg lábam előtt, ugyanakkor aoznban a lehetőségeknek és a felelősségteljes kérdéseknek tömege ötlött fel bennem, és mindezek között a legfontosabb: *Minek kell a tárgy helyébe lépnie?*...

« Ornamentális » festészet veszélye fenyegetett és stilizált formák kifejezéstelen léte pedig csak megrémíthetett. Csupán sok év türelmes munkájával, gondolataim állandó koncentrálásával, a puszta forma hatásosságának kifejlesztésére irányuló óvatos kísérletekkel, az absztraktba való átvitelükkel, azzal, hogy mind mélyebbre hatoltam be ezekbe a kiszámíthatatlan mélységekbe, érkeztem el a festészetnek azokhoz a formáihoz, amelyekkel ma is dolgozom és amelyek, remélem és akarom, mindinkább ki fognak fejlődni. Igen soká tartott, amíg választ találtam erre a kérdésre: *Mivel helyettesíthetjük a tárgyat?*...

... Később hallottam, hogy egy ismert művész, akinek a nevére már nem emlékszem, kijelentette, hogy a festéshez egy pillantást kell vetni a vászonra, egy fél pillantást a palettára és tízet a modellre. Bölcs tanács volt, azonban hamar felfedeztem, hogy rám fordított sorrendben hatott: tíz pillantás a vászonra, egy a palettára, egy fél pillantás a tájra; így tanultam meg a vászonnal harcolni, kívánságaimnak és álmaimnak ellenszegülő lénynek tekinteni, amelyet erőszakkal kellett ezeknek a kívánságoknak alárendelni...

A művészet birodalmának elválása a természetétől mindinkább végbement bennem mindaddig, amíg sikerült mindegyiket egyenként, önmagában teljesen különálló fogalomnak tekintenem...

... Így léptem be a művészet valódi birodalmába, amely éppoly kizárólagos, mint a természeté, a tudományé, a politikáé, stb.; saját törvényei kormányozzák, és az összes többi birodalmakkal együtt végeredményben a nagy Egyetemes Birodalomba olvad.

(Wassily Kandinsky. *Regard sur le Passé*. München, 1913.)

Különben is, nem helytelen-e ilyen művészetet « absztrakt »-nak nevezni? **HANS ARP** a *konkrét* művészet elnevezést javasolja, minthogy nem tartozván semmivel a természetnek, maga egy új természet – radikális alkotás.

A KONKRÉT MŰVÉSZET

Az ember absztraktnak nevezi, ami konkrét. Ez nem meglepő, mert rendszerint összetéveszti azt, ami elől van azzal, ami hátul van. Értem,

hogy absztraktnak vagy elvontnak neveznek egy kubista festményt, mert egyes részleteket elvontak a tárgytól, amely ehhez a festményhez mintának szolgált. Azonban az a véleményem, hogy egy kép vagy szobormű, amelynek nem volt valamely tárgy a modellje, éppen annyira konkrét és érzéki, mint valamely falevél vagy kő...

... A művészet gyümölcs, amely az emberben növekszik, mint a gyümölcs a fán vagy a gyermek az anyja méhében. De amíg a fa gyümölcse, vagy a gyermek az anyja méhében önálló és természetes formát ölt, addig a művészet, az ember szellemi gyümölcse, legtöbbször más dolgokhoz való nevetséges hasonlatosságról tesz tanúságot. A szobrászat és festészet csak a mi korunkban szabadította fel magát egy mandolin, egy frakkba öltözött elnök, egy csata, egy tájkép külső alakjától. Szeretem a természetet, de nem a pótlékait. A naturalista, az illuzionista művészet csupán pótléka a természetnek.

Emlékszem, hogy Mondriannal vitázva, ő szembeállította a művészetet a természettel, mondván, hogy a művészet mesterkélt, míg a természet természetes. Nem osztom nézetét. Úgy vélem, hogy a természet nincsen ellentétben a művészettel. A művészet természetes eredetű és fenségessé lesz, átszellemül az ember szublimálódásával együtt...

... Nem akarjuk a természetet másolni, nem akarunk reprodukálni, mi alkotni akarunk, mint ahogy egy fa gyümölcsöt terem, és nem reprodukálni; közvetlenül akarunk teremteni, nem közvetítő utján.

Minthogy ebben a művészetben az elvontságnak a legcsekélyebb nyoma sincs, nevezzük — konkrétnek.

A konkrét művészet alkotásait alkotóiknak már nem kellene aláírniok. Ezeknek a festményeknek, szoborműveknek, tárgyaknak névteleneknek kellene maradniok a természet nagy műhelyében, mint ahogy névtelenek a felhők, a hegyek, a tengerek, az állatok, az emberek; igen! az embereknek vissza kellene térniök a természet ölére, a művészeknek közösségekben kellene dolgozniok, mint a középkorban. 1915-ben O. Van Rees, C. Van Rees, Freundlich, S. Tauber és jómagam tettünk ilyenfajta kisérletet.

1915-ben ezt írtam: «Ezeket a műveket vonalakkal, felületekkel, alakokkal és színekkel építették, amelyek igyekeznek az emberin túl elérni a végtelent és az örökkévalót. Megtagadják egoizmusunkat... Testvéreink kezei, ahelyett, hogy használnók őket, mint a magunkéit, ellenséges kezekké válnak. A névtelenség helyét a híresség és a remekmű foglalta el; a bölcseség meghalt... Reprodukálni annyit jelent, mint utánozni, színtjátszani, táncolni kötélen... »

A Renaissance gőgösen dicsőítette az emberi elmét. Az új idők, tudományukkal és technikájukkal az embert nagyzolóvá tették. Korunk borzalmas zűrzavara az ész túlbecsülésének a következménye.

A hagyományos művészet fejlődését a konkrét felé Cézanne-tól a kubistákon át már sokszor megmagyarázták és ezek a történelmi magyarázatok összezavarták a problémát. « A véletlen törvényeinek megfelelően », 1914 felé, az emberi szellem hirtelen átalakuláson ment keresztül: etikai probléma vetődött fel előtte. Ezeknek a műveknek legnagyobb része csak 1920-ban került kiállításra. Ez aztán akkor a világ minden színének és összes formáinak a kivirágzásává lett. Ezeket a festményeket, ezeket a tárgyakat megfosztották minden szabványos elemtől. Ennek az új művészetnek követői minden országban megjelentek. A konkrét művészet befolyásolta az építészetet, a bútorzatot, a filmet és a tipográfiát, a nyomdászatot.

Bizonyos « szürrealista tárgyak » egyúttal konkrét alkotások is. Megfosztva minden leíró tartalomtól, a konkrét művészet fejlődésében nagyon fontosaknak tűnnek számomra, mert utalások formájában sikerül belevinniök ebbe a művészetbe a lelkiizgalmat, amely élteti.

A konkrét művészet át akarja alakítani a világot. Az életet elviselhetőbbé akarja tenni. Meg akarja menteni az embert a legveszélyesebb őrültségtől: a hiúságtól. Egyszerűsíteni akarja az ember életét. Azonosítani akarja a természettel. Az ész hontalanná teszi az embert és tragikus életre kényszeríti. A konkrét művészet elemi, természetes, egészséges művészet, amely a fejben és a szívben a béke, a szerelem, a költészet csillagait szüli. Ahova a konkrét művészet behatol, onnan kivonul a búskomorság, magával vonszolva fekete sóhajokkal telt szürke útitáskáit.

(Hans Arp. *On my Way, The Documents of modern Art.* New York, Wittenbonn, Schultz, 1948.)

Nem ok nélkül céloz Arp ezekben a sorokban a szürrealizmus tárgyaira. A szürrealizmus, amelynek szerepét a költészetben tapasztaltuk, a festészetben a kubizmus óta különböző elméletek során a keresett szubjektív valóság új értelmezését hozta, igyekezett a vásznon lerögzíteni « az öntudatlan, a véletlen, az őrültség, az álmok, a hallucinációk, az őrjöngés vagy a humor által felvetett témákat, » azaz mindazokat a lelkiállapotokat, amelyek képesek a művész képzeletében « a rendszeres eltévelyedés » övezeteit megteremteni, hogy azután ezeket « felismerje és benépesítse », amint azt Maurice Raynal kijelenti. (« Dictionnaire de la Peinture moderne » - « A modern festészet szótára », Paris, Hazan, 1954.) És így talán Giorgio de Chirico, Marcel Duchamp, Max Ernest, Joan Miro, Salvador Dali, Yves Tanguy, Pierre Roy, Victor Brauner festményeiben, tárgyaiban, « ragasztásaiban » jelentkezik valóban a legfeltűnőbben a « rendszeres eltévelyedés » vállalkozása, amit a szürrealizmus harminc év óta keres. A szürrealista festészet iskolája — és ez az, ami megkülönbözteti az olyan mozgalmaktól, mint a kubizmus és az absz-

rakt művészet, — nemcsak a külvilág utánzásától irtózik, hanem attól is, hogy egy darab vásznon vagy egy tárgyban csak olyan alkotást lásson, amely csupán plasztikus igényeknek engedelmeskedik. Olyan valóságnak a felfedése, amelynek nincs semmi köze sem a külső valósághoz, sem magukhoz a művészet törvényeihez, — ez mindenekelőtt a keresett cél, amint azt **ANDRÉ BRETON** a szürrealista festők nevében kijelenti:

A SZÜRREALISTA FESTÉSZET: TISZTÁN BELSŐ MINTA UTÁN...

Annak a súlyos félreértésnek az eredete, amely napjainkig fennmaradt, az *utánzásnak* igen szűkreszabott fogalma, amelyet a művészet céljának minősítettek. Attól a meggyőződéstől vezettetve, hogy az ember nem képes másra, mint az őt megható képnek több-kevesebb szerencsével való utánzására, a festők túl engedékenyeknek mutatkoztak modelljük kiválasztását illetően. A tévedésük abban állott, hogy azt hitték, a modell csak a külvilágban található, sőt abban, hogy ott egyáltalán megtalálhatják. Kétségtelen, hogy az emberi érzékenység a látszólag legközönségesebb tárgyat képes teljesen váratlanul előkelővé tenni; azonban nem kevésbbé igaz, hogy az ábrázolás mágikus tehetségének, amelynek adományával egyesek bírnak, sílány hasznát veszik, ha azt csak annak a fenntartására vagy megerősítésére veszik igénybe, ami nélkülük is léteznék. Van ebben valami megbocsáthatatlan lemondás. Mindenesetre az emberi gondolkodás mai helyzetében, amikor éppen a külvilág mind gyanúsabb természetűnek látszik, lehetetlen még eféle áldozatba is beleegyezni. A plasztikus alkotás tehát azért, hogy engedelmeskedjék a reális értékek abszolút reviziója igényének, amivel ma minden gondolkodó egyetért, vagy egy *pusztán belső modellre* fog hivatkozni, vagy egyáltalán megszűnik létezni.

Meg kell persze állapítani, mit értünk *belső modellen* és ezen a ponton kell szemügyre venni a nagy problémát, amelyet az utolsó években felvetett néhány művész, akik valóban megtalálták festészetük értelmét, amit egy hitvány művészeti kritika kétségbeesetten igyekszik tagadni. Ha Lautréamont, Rimbaud és Mallarmé a költészet területén elsőként ruházták fel az emberi szellemet avval, amit annyira nélkülözött: t. i. egy valódi *szigetelővel,* amelynek hála, ez a szellem ideálisan elvonatkozva mindentől kezd beleszeretni saját életébe, amiben az elért és a kívánatos többé nem zárják ki egymást kölcsönösen, és attól kezdve igényt tart arra, hogy állandó és legszigorúbb cenzurának vesse alá azt, ami eddig kényszer alatt tartotta; ha e költők óta, a megengedett és a tiltott fogalma azt a rugalmas anyagszerűséget vette fel, amelyet ismerünk, és ezt oly mértékben, hogy például szavak, mint család, haza, társadalom, hátborzongató tréfa benyomását keltik; ha a szellem *új* élete

valóban rávett bennünket arra, hogy megváltásunkat idelent csakis önmagunktól várjuk, ahhoz, hogy fejvesztetten utánavessük magunkat a győzelemnek, sőt a totális győzelemnek attól a lázától éltetve, amely soha többé nem fog bennünket elhagyni, szükséges volt, hogy a szemünk, a mi *drága* szemünk azt tükrözze vissza, ami nem létezvén, mégis éppoly intenzív, mint ami létezik, és hogy az ismét reális optikai kép legyen, ami megakadályoz bennünket abban, hogy sajnáljunk bármit is abból, amit elhagytunk.

(André Breton. *Le Surréalisme et la Peinture.* Paris, Gallimard, 1928.)

Ezek az « optikai képek » — a legszabadabbak, a legalaptalanabbak — mint valamely szürrealista költemény metafórái, egyébként gyakran a külső valóság elemeiből kölcsönöznek: az önkényes, a szokatlan, a « zavaró » fokozatai szerint, amit magukkal hoznak, teremtik meg ezt a De Chirico vagy Max Ernest vásznait jellemző különös varázslatot. « Zavar, ó testvérem » igy nevezte el első festményei egyikét **MAX ERNST**, aki előadva bizonyos tapasztalatait, maga is kijelentette:

A FESTŐ SZEREPE: KIVETÍTENI AMI BENNE LÁTHATÓ

Az alkotó, közömbösen vagy szenvedélyesen, nézőként van jelen műve születésénél és figyeli fejlődésének fázisait. Ahogy a költő szerepe a híres « Lettre du voyant » (« A látnok levele ») óta abban áll, hogy a benne kialakuló gondolat tollbamondása alapján írjon, a festő szerepe körülhatárolni és *kivetíteni, amit önmagában lát.* Magamat mindinkább ennek a tevékenységnek (passzívitásnak) szentelve, — amit később « kritikus paranoiának » neveztek, — és a festészet technikai módszereihez alkalmazva (például a színek vakarását egy színekben előre elkészített és egyenetlen alapra helyezett háttéren) a dörzsölés eljárását, amelyet előbb csak a rajzhoz véltek használhatónak, igyekezvén minél inkább korlátozni a saját részvételemet a festmény keletkezésénél, avégből, hogy ezáltal a szellem érzékcsaló képességeinek tevékeny részét mindjobban kiszélesítsem, 1925 augusztus 10-ike « a dörzsölés » felfedezésének emlékezetes napja óta, sikerült összes képeim születésénél *mint néző* jelen lennem. Mint « normális alkatú ember » (itt Rimbaud szavait használom), mindent megtettem, hogy *lelkemet szörnyűvé tegyem.* Vak úszó létemre látóvá tettem magamat. *Láttam.* És azt vettem észre, hogy szerelmes lettem abba, amit *láttam* és hogy azonosítani akartam magamat vele.

Egy « galambbegy színű » országban lelkesen üdvözöltem *100.000 galamb* felrepülését. Láttam, amint a vágy *fekete erdeit, falakat* és vég-

telen *tengereket* elözönlötték. *Borostyánlombot* láttam az *óceánon* siklani és *nagyon enyhe földrengést* éreztem...

(Max Ernst. « Au-delá de la Peinture », a *Cahiers d'Art* Max Ernst-különszámában, 1937.)

Ezek a sorok jelentősek, mert először is a szürrealizmustól származó művészet látomásszerű, érzékcsaló jellegére, azután meg egy technika alkalmazására vetik a súlyt, amelyben semmi « művészi » nincs: a « dörzsölésre ». Már pedig tudjuk, hogy a modern festészet jelentékeny része megsokszorozta ezeket a hagyományos esztétikától látszólag idegen módszereket: nyersanyagok alkalmazását, kiválasztásukban éppúgy mint felhasználásukban, új és gyakran váratlan anyagok utáni kutatást, például a « ragasztások »-at, a « montázsok »-at stb. A kubista művészek ujságpapírdarabján vagy a vászonba beleillesztett cigarettásdobozkán kezdve Max Ernst dörzsöléséig, Marcel Duchamp, Picasso, Miro, Salvador Dali különös és újszerű célzatokkal telt és mindennapi használatra szánt tárgyaiig, új eszme jelentkezik a modern művészet egy nemében: a művész, a költő onnan veszik eszközeiket, ahol éppen találják. Hála annak, hogy a dolgokat új szemmel nézik, bármi « művészi anyaggá » válhatik — azaz a csodaszerű anyagává: a költő számára valamely újságból kiragadott mondat, egy az utcán elkapott banális szó, valamely népszerű dal refrénje; a festő vagy a szobrász számára a padló egy borítólemeze, valamely kopott falrész vagy egy biciklikormányrúd. A prózainak, a közönségesnek, a mindennapinak ezt a művész által való « felmagasztalását » éppúgy megtaláljuk Dos Passos némely regényében, Apollinaire vagy Prévert egyes költeményeiben, mint a szürrealista festészetben. « Olyan festményekre gondolok, amelyeket egyszínű sárból a színek, az értékek, a ragyogás és a textura minden változatossága nélkül készítenének, és ahol mindezeken a módokon egy ezt a masszát feldolgozó kéz munkájával csak jelzések, nyomok érvényesülnének... » — irta nemrég **JEAN DUBUFFET** festő, aki sem kubista sem nem szürrealista, de aki a « nyers művészet » elméletével ajándékozott meg bennünket, amit a következőképp határozott meg:

A NYERS MŰVÉSZETÉRT

Számunkra ez a művészet egyértelmű minden művészi kultúrától mentes személyek műveivel, akiknél tehát az utánzási hajlam, ellentétben azzal, ami az intellektűeleknél megy végbe, nem, vagy alig játszik szerepet, elannyira, hogy alkotóik mindent (tárgyat, a felhasznált anyagok megválasztását, az áttétel eszközeit, ritmust, irásmodort) sajátmagukból merítenek, nem pedig a klasszikus vagy az éppen divatos

művészet sablonjából. Ezeknél tanúi vagyunk a tiszta, nyers művészi eljárásnak, amelyet a szerző egészében újra fedezett fel fejlődésének minden fokán, kizárólag saját ösztönzéseitől vezettetve. Olyan művészetről van itt tehát szó, ahol egyedül a lelemény érvényesül és nem a kultúrművészetekben állandó tünetek, vagyis a kaméleonszerű átalakulások és a majmolások.

(*L'Art brut préféré aux arts culturels.* A René Drouin Galéria « Nyers Művészet » kiállításának a katalógusából, 1949.)

Ezalatt az idő alatt a szobrászat, tudjuk, körülbelül ugyanezt a fejlődési útat járta, azaz mindinkább felszabadította magát a valóság utánzásától, kezdve már Rodin-nél, aztán folytatva Maillol-lal és Despiauval elérkezve végre az imént idézett festészeti iskolákhoz közelálló célokhoz, — többi közt például Laurens-hoz, Brancusi-hoz, Arp-hoz, Lipschitz-hez, Zadkin-hoz, Giacometti-hez, sőt Picasso-hoz és Braquehoz is. Ezt állapítják meg **LÉON GISCHIA** és **NICOLE VEDRÈS** tanulmányukban:

A FRANCIA SZOBRÁSZATRÓL RODIN ÓTA

Ezeknél az úgynevezett élenjáró szobrászoknál nagyjából két irányzatot különböztethetünk meg: az egyik tökéletesen elvont, geometrikus, ábrázolásellenes, és ennél a vágy: teljesen originális formákat teremteni, legtisztább állapotában jelenik meg, felszabadulva mindentől, ami a valósághoz köti, minden antropomorfizmustól. Ez pontosan ellentétben Rodin-nel, az egészet jelenti a rész helyett, ez, ahogy Maillol kívánta, « húsz alak egyben ». Sőt ha akarjuk, ez az anyag, egyedül a szellem elmélkedéseinek alávetve. És ez a szobrászat közeledik egyes festők kereséseihez egy adott időpontban, amely a festészet forradalmában epizódszerűnek látszhatott, azonban nem kevésbbé járult hozzá a tétel megszilárdításához.

A másik irányzat a meglévő formák értelmezése és áttétele felé halad. Kétségtelenül közelebb áll az elvont, mint a naturalista művészethez, azonban nem szakít a természettel, mint az inspiráció forrásával. A természetet azonban csupán arra használja fel, hogy az elemeket bizonyos spirituális parancsoknak engedelmeskedve, a plasztikus világba beleillessze... Ezeknek a parancsoknak legközvetlenebb és legintenzívebb kifejezésével a szobrászat sajátos eszközeit, a terjedelmet és a ritmust hagyja közreműködni. Szükségszerűen bekövetkezik az alak « deformálásának » plasztikus ténye, amely egyébként minden, a humanista vagy a « zoografikus » esztétikán, a reneszánsz vagy hellénista művészeten kívülálló művészetet jellemez.

Tényleg megtörténik, hogy két irányzat ugyanazon szobrász műveiben egyidejűleg létezhet, ahol egyszer az elvontság, másszor a kifejezés diadalmaskodik. Ez talán bizonyítja, hogy a kísérletek idejét éljük. Azonban mindenképen fennáll a formák feltalálásának minden egyéb igényt elnyomó szüksége. A szobrász nem másolja többé a természetet, nem utánozza a látszatokat, ő maga teremt, egészen úgy, mint ahogy a természet teremt egy hegyet, egy embert, egy sziklát. Az ő saját plasztikus cselekedete a valóság helyébe lép, annak szenteli magát, hogy kiszorítsa azt. A létezése mindenki számára maga után vonja a látás újramegtanulásának a szükségét, mintha arról lenne szó, hogy megtanuljon újra olvasni vagy hallani. Szükségessé teszi ezernyi szokás, ezernyi szerzett jószágnak a kiküszöbölését, amelyek szemünk és a tárgyak, érzékeink és agyunk közé behatolnak. Azonnal megkezdődik tehát a harc minden elfogadott eljárás, különösen a legautomatikusabban elfogadottak ellen, valamely esztétikai konvenció ellen, amely különben, bármit mondjanak is, jó távol van a « dolgok valódiságától ».

(Léon Gischia et Nicole Vedrès.
La Sculpture en France depuis Rodin. Paris, Seuil, 1945.)

Minden bizonnyal más iskolák, más mozgalmak is követték egymást negyven év óta és befolyásolták időnként az egykorú klasszikus művészeteket: így a futurizmus, rayonnizmus, orphizmus, « neoplaszticizmus » stb., különben időszakonként — párhuzamosan — ismétlődő ellenhatásokkal a « realizmus », a « tárgyhoz való visszatérés » felé. Mégis feltételezhetjük, hogy az a három, amit éppen röviden jellemeztünk, — a kubizmus, az absztrakt művészet, a szürrealizmus — voltak azok, amelyek napjainkban nemcsak a festészetnek, szobrászatnak, hanem az illusztrációnak, a falragasznak, általában a dekorációnak határozott formát adtak. Egyébként gyakran megtörtént, hogy egymásután, ha nem is egyidejűleg, visszatükröződtek egy és ugyanannak a művésznek a műveiben — mint pl. Picasso-éban, aki festett « kubista », « absztrakt », « szürrealista » képeket. Nyilvánvaló, hogy ilyen nagy festők egész életműve nem foglalható e címkék egyike alá sem, legszigorúbban vett meghatározásukat véve tekintetbe. Azonban nem kevésbbé igaz, hogy ez iskolák szellemét különböző mértékben, ugyanabban az időpontban feltaláljuk műveikben, — mert ez a szellem a szorosan vett iskolák határain túl, történetének ugyanabban a pillanatában, a művészet *létrejöttét* képviseli. Így írhatta Paul Klee, akinek rendkívül eredeti művei nem sorozhatók be egyetlen körülhatárolt rendszerbe sem, az itt következő sorokat, amelyek összegezik ezeknek az iskoláknak a tendenciájával együtt a modern művészet egész fejlődését. Mindenekelőtt persze a személyes tapasztalatait foglalják össze: « Valamely művészet, mely méltó ehhez

az elnevezéshez, nem tükrözi vissza a láthatót: felnyitja a szemünket. Ezzel aztán feltárul az a fantasztikus mítikus jelleg, amelyet a képzelet látószervei ismernek fel: sőt nagy pontossággal jelentkezik. Mentől inkább finomítjuk munkánkat, azaz mentől erősebb nyomást gyakorolunk a forma elemeire, amelyek a grafikus vállalkozást tartják fenn, annál inkább vesszük észre, hogy fogynak a látszólagos dolgok naturalista ábrázolásához alkalmas anyagok.» *(Teremtő vallomás 1920, W. Grohmann Paul Klee című művében.)*

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy — míg a kubizmus már idejét múlta, és a szürrealizmus olyan egyének műveiben folytatódik, amelyeknek kiindulópontja a régmúltban van — az absztrakt művészet a plasztikus művészetek sorában ma a legtevékenyebb irányzatot képviseli. Ez a számos értekezésben, manifesztumban, és hitvallásban tárgyalt nemzetközi irányzat olyan művészek műveit lelkesíti, akik a második világháború alatt vagy után kezdtek el festeni vagy mintázni (Manessier, Estève, Bazaine, Hartung, Poliakoff, Pollock, stb.). Ez írásokban egyébként inkább olyasfajta «lelkiállapot»-tal találkozunk, amilyen a legváltozatosabb egyéni élményeknél többé-kevésbbé közös szokott lenni, semmint valódi «elméletek»-kel. Ezek az «új realitások» (1946 óta így nevezik az absztrakt művészet hivatalos kiállítását), akár a geometriai konstrukciók utáni kutatások által határozzuk is meg őket, vagy «jelek», «kalligrafiák», vagy végül a tisztán «formátlan» útján történjék is ez, mindenekelőtt a szubjektivizmus diadalát képviselik, amelyből a fenti idézetek tartalmaznak nehányat a negyven év óta lefolyt egymást követő fejlődés szakaszaiból. Mert hiszen láttuk, hogy az «absztrakt művészet» már nem új találmány: legújabb alakjában ma már a *tárgytól való felszabadulásnak* eredménye, amit Apollinarie követelt — szinte végső elkeseredése. Nem tudjuk itt részletesen tanulmányozni az absztrakt művészetnek ezt az «újjászületését», amely korunkat jellemzi. Megelégszünk a megemlítésével annak megállapítása céljából, hogy a plasztikus művészetekben, mint a mai költészetben, az alkotás nyelvezete lassacskán elfoglalja a kifejezés nyelvezetét.

Ezek az eszmék, ezek az elméletek és ezek az iskolák főképpen a tiszta művészet birodalmához tartoznak. Segítettek bennünket «a modern szépségeszmét» meghatározni abban a mértékben, amelyben szembehelyezkedik a klasszikus széppel. Azonban a művészet vajon csak céltalan tevékenység-e, a szép keresése-e? Egy korszakban, amelyben a gép, a hasznossági technika, tehát a «funkcionális» közismert jelentőségre tett szert, nehéz figyelembe nem venni a tiszta művészet összefüggését korunk gyakorlatibb teljesítményeivel. Ezek a kapcsolatok szorosak. Hogyan is ítélhessük meg néha, hogy hol végződik a szép és hol kezdődik

a hasznos? (Mint határeset, a szép nem elegendő önmagában, a spirituális « hasznosság » alapján.) És beszéltek « funkcionális művészetről », « funkcionális szépségről », — példának okáért egy gépezet szépségéről. Kétségtelenül elsősorban az építészet ezeknek a fogalmaknak a találkozóhelye, és persze törési pontja is. A találkozóhely benne van magában a *plasztikus tárgy* meghatározásában: egy épület éppen annyira tárgy, mint Arp-nak egy szoborműve vagy Calder-nek egy « mobil »-je; közös törvényeket lehet belőlük levonni, bizonyos organikus szükségleteket, amelyek az esztétikától függenek. Más szükségletek viszont — az anyagoké, a méreteké éppúgy, mint a « lakóhely funkcióját », hangsúlyozzák a különbséget. Felvethetjük a kérdést, mily mértékben mutat tehát az építészet — valaha elsőrendű művészet — napjainkban a többi plasztikus művészettel azonos fejlődést; mily mértékben befolyásolták a kubizmus és az elvont művészet nagy folyamatai, milyen kölcsönös egymásra hatások léteznek egyrészt a festők és a szobrászok kutatásai, másrészt az építészek, konstruktőrök, mérnökökéi közt.

Már pedig ha sokat írtak is a festészetről, aránylag kevés komoly munka jelent meg, legalábbis Franciaországban, ezekről a kérdésekről. **PIERRE FRANCASTEL** könyve: « Art et Technique » — « Művészet és Technika » — tehát hézagot pótol, mert benne az olvasó bőséges adatokkal alátámasztott beszámolót talál az « új összefüggésekről », amelyek mai civilizációnkban a művészete kés az ember többi alapvető tevékenysége, különösen technikai tevékenysége között keletkeztek... » Megtaláljuk itt az eszmecserét, amit korunkbeli építészek, mint Gropius, Le Corbusier, Perret, Mallet-Stevens, Franck Lloyd Wright stb. folytattak elgondolásaikról és teljesítményeikről; részletekbe azonban itt nem bocsátkozhatunk. Pierre Francastel művéből csupán néhány — egyáltalán nem optimista — megjegyzést idézünk:

AZ ÉPÍTŐK SZEREPÉRŐL

Összefoglalva a tényeket és csupán a probléma nagy vonalait óhajtván leszögezni, meg lehet állapítani, hogy ha egyszer a Loos által 1897 felé elfoglalt elméleti álláspontból és Cézanne felfedezéséből származó geometrikus stilizáció első alkalmazási kísérleteit követő figurális leegyszerűsítések realizálódtak, a modern építészet végképpen szakított a régi hagyománnyal.

Tehát:

Két nagy állandóan viszályban levő irányzat létezik.

Az első elérkezik ahhoz, amit sejtszerű stílusnak nevezhetünk. A második ellenkezőleg a szabad, nyílt stílushoz érkezik el és úgyszólván a falak virtuális megszüntetéséhez.

Nem szükséges itt újból felsorolni a Le Corbusier eszméi — és műveiről hallatott kritikákat — mindig kivételt téve a valóban esztétikai kutatásokkal, amelyek a « Savoye » Villához és a Marseille-i ház szuperstruktúrájához vezetnek. Ellenkezőleg, hangsúlyozni fogjuk ennek a viszálynak az univerzális jellegét, amely az összes konstruktőrök műveiben egymással szembeállítja a monumentális műveket a kisméretűekkel. Mint éppen láttuk, a modern építészet tipikus művei eredetileg kisméretű épületek voltak. Fentebb csupán a francia vagy középeurópai eredetű clőfutárok műveit idéztük. Azonban ugyanez érvényes Lloyd Wright vagy Aalto műveire is. Ez jelentős problémát vet fel azért, mert a mai technika, közgazdaság és a társadalom viszont megköveteli az emberi tevékenység műveinek a szaporítását. Természetesen előnyösebb hatalmas tömböket építeni, amelyek az alapozást és az általános költségeket csökkentik, és ezáltal a konstrukcióknak nagyobb hozamot biztosítanak. Ez a magatartás kifejezi a XX. században a lakosság koncentrációjának növekvő jelentőségét, amit a szállítási eszközök kifejlődése, valamint a kollektív tevékenységeknek fokozott szerepe — a sportoktól a mozlig — elősegített. Már pedig nincs az a benyomásunk, mintha az építészek feltették volna maguknak a kérdést, hogy vajon ugyanaz a stílus kielégítheti-e egyidejűleg koruk anyagi és plasztikus művészi igényeit. Hogy úgy mondjuk, megelégszenek az alaptétel megkettőzésével vagy megháromszorozásával, valahányszor a terv több igénylőre alkalmazandó. Vagy pontosabban: a plasztikus adatokat, amelyeket az egyének méreteire vonatkozó tapasztalatokból merítettek, egy csoport méreteire vonatkozó teljesítményekre alkalmazzák. Így a stílus, a plasztika, ismét kívülmaradnak a terven. Úgy megy minden végbe, mintha a plasztikus invenció ismét meg lenne bénítva.

Másrészt megállapítható, hogy régebben az épületek különböző közös részeit felváltva és rendszeresen igénybevették, mint ez épületek különleges érdekű központjait: a XVI. században például a lépcsőház volt minden monumentális terv magva. Napjainkban pedig, a közösségi életnek ebben a századában, rendkívüli paradoxonként arra törekszenek, hogy valamely magán- vagy középület legfontosabb központi elemének az alap-« sejtet » tekintsék. Így a lakóhelyiség a szerkezet főelemévé vált és ehhez kapcsolódik második abszolut parancsként, annak a szüksége, hogy ezt a helyiséget a lehető legszélesebben megnyissák a világosság előtt, hála a fal okozta korlátozás megszüntetésének. Itt fedezhető fel a modern építészet kettős megkisértetése, amelyet hol a felületek kezelési módja, hol az a lehetőség csábított el, hogy szinte közfal nélküli térségeket alakítson ki. A képzeletnek ez a kettős irányzata, mint láttuk, össze van kötve a figurális kubizmus fejlődésével, amely felváltva hol geometrikus, hol felszabadító jellegű. Ezáltal a kor két építészeti

stílusa, a sejtszerű és az organikus vagy szabad térségek stílusa, egyaránt a párizsi iskola esztétikai, festészeti és szobrászati elmélkedéseitől származik. Legyen akár a floridai milliárdosok számára épült üvegfalú épületekről szó, vagy a Marseille-től Chicago-is és Rio de Janeiro-ig a Le Corbusier-k, a Mies van der Rohe-k vagy a Niemeyer-ek által létrehozott lakóháztömbökről, mindezekben az esetekben egy stílus kifejlesztésének vagyunk tanúi, amelynek a technika mintegy határtalan, azonban a plasztikus kifejezési akaratnak alárendelt lehetőségeket szolgáltat.

A legmeglepőbb a szinte végtelen lehetőségek alkalmazásának és egy megújított figurális rendszer találkozásának a mai korszakában, az ezáltal létrehozott új formák csekély mennyisége. Az alkotóművészek száma minden korban igen korlátolt volt. Mindazonáltal gyorsan keletkező stilisztikai alapok fokozatos tökéletesítésének voltunk tanúi. Azonkívül tény, hogy a tisztán figuratív művészetekben, a szobrászatban és festészetben, a személyes stílusok szinte hallatlan sokaságát lehet szemlélni. Talán igazságtalanok vagyunk, ha túlságosan egyformáknak tartjuk a mai építészet formáit. Hiányzik a távlat, amit az idő adhat. Nem tudjuk azonban aggodalmunkat elfojtani az esztétika bizonyos hiánya miatt a mérnökök által túlságosan megbabonázott modern konstruktőrök munkáiban. Ez az a terület, amelyen azok aggodalmai és fenntartásai igazolódnak, akik a technika villámgyors fejlődésében a művészet sorsára veszélyt látnak.

(Pierre Francastel. *Art et Technique*. Paris, Minuit, 1956.)

Azonban, amikor a művészek és esztétikusok hatását keressük az építészetre, nem tesszük-e fel helytelenül a kérdést? És ha az építészet korunk művészetében túlgyakran balul sikerült, nem azért van-e ez, mert túlsokszor két egymástól különböző fogalmat akartunk benne összekeverni: a « szép » és a « funkcionális » fogalmát? Igaz ugyan, hogy van « funkcionálisan szép », az ami *önmagában szép:* például lehet az egy kerék, egy dugattyú, valamely híd íve vagy valamely más használati tárgynak a szépsége. A technikailag funkcionális általában semmiképp sem tartozik az esztétika szférájába, azonban mindenképpen az eszközök egy cél érdekében való egybehangolt alkalmazása jellemzi, — mint a növényi vagy állati élet elemeit. A gépinek a világa, szépsége, alakja, ritmusa, gyakran ihlették meg a művészt — kezdve a futuristákon Fernand Léger-ig (nem is beszélve a nyugtalanságról, bűvöletről, amelyet ez a gépi világ egyesekre gyakorolt, mint Max Ernst-re vagy Matta-ra). Tehát itt — más területekhez hasonlóan, — az a hatás, hogy inkább a technika befolyásolta a művészetet, mint viszont. (Ma könnyen lehetséges volna ezeknek a befolyásoknak a leltárát minden korunkbeli művészetben, valamint alkalmazásaikban, elkészíteni) Ami a XX. század

építészetét illeti — amely mindinkább alá van vetve a különféle technikáknak — ahelyett, hogy sajnálkoznánk benne a « művészet » hiánya miatt (1), nem lehetne-e inkább arra gondolnunk, hogy még nem találta meg a saját hivatásbeli szépségét, amelynek természetes módon kell megszületnie a magának célként kitűzött funkciók által felvetett számtalan probléma, amennyire lehet tökéletes megoldásából — és ezek a funkciók szükségképpen különböznek valamely festményétől vagy szoborműétől.

A költészetről és a festészetről tett megjegyzéseink egyikét-másikát alkalmazhatjuk az utolsó harminc vagy negyven év zenei fejlődésére. Különben is korunk zeneszerzőinek legnagyobb része barátságot tartott fenn a festőkkel, költőkkel. Egyidejűleg hasonlítják össze kutatásaikat és felfedezéseiket, együtt vonnak le ezekből elveket és elméleteket, gyakran együttműködnek, például Sztravinszkij, Picasso és Cocteau a « Ballets Russes » (2) fénykorában. Zenészeket, festőket, költőket a szabadságnak ugyanaz a vonzása, a felszabadulás azonos igénye, ugyanaz a kísérletezési és újítási hajlam lelkesít, — minden értelemben és minden irányban — gyakran látszólag ellentmondóan. Kísérletezéseikből gyakran azonos « botrány » születik: a « Sacre du Printemps » skandaluma 1913-ban, vagy a « Parade »-é 1917-ben, ami elkerülhetetlenül az első kubista kiállítások emlékét idézi fel; néhány évvel később a dadaista és szürrealista manifesztációkét — mint ahogy hozzánk közelebbeső időpontban az « elvont » festészet botránya a « konkrét » muzsika felé tereli gondolatainkat.

A század elejének Wagner-ellenes reakciója felidézte azt, amit Debussy és Strauss « radikalizmusának » neveztek, — azaz azt a náluk és hamarosan másoknál is jelentkező akaratot, hogy magukat a zene alapelveit, elemeit újra kétségbevonják és visszatérjenek meghatározásához és forrásaihoz. Tudjuk, hogy elsősorban Debussy *szakított* a XIX. század « retorikájával », zenei beszélgetés-stílusával, — azaz *a dallamvonallal.* A gyorsan odavetett hangjegyek előnyben részesítése a « zenei retorika » helyett, poliritmikus szerkezet, tonális feladatuktól legtöbbször megfosztott akkordok, a disszonanciák alkalmazása és már akkor a népzene elemeinek felhasználása: főként ezek voltak Debussy zenei újításai. Egyesek támadták, mások utánozták, mindannyian felhasználták s a XX. század zenei kísérletei nagy többségének kiindulópontjává, mintegy ugródeszkájává váltak.

---

(1) Láttuk, mit hoztak létre az építészetben túlgyakran a túlságosan eszelhető esztétikai szándékok, mert minden organikus szükség nélkül alkalmazták őket.

(2) Az Orosz Balett-ek melyeket az orosz Diaghileff vezetett be Párisban. - A fordító megjegyzése.

így született meg a festészetivel és a költészetivel összehasonlítható zenei « impresszionizmus », amelyet a költészetnél szimbolizmusnak neveztek. És ahogyan hamarosan meg kellett születnie az impresszionizmus reakciójának a festészetben és a költészetben, úgy kezdett kialakulni a reakció a « debussyzmus » bájai és lidércszerűsége ellen is. Főként két zenésznek, akik egyben művészetük öntudatos teoretikusai voltak, kellett az ellenhatás vezetőivé válnia: akik egyidejűleg koruk zenei életének történetében elhatározó szerepet játszottak: ezek Sztravinszkij és Schönberg, — habár igaz, hogy ők ketten másrészt « ellentétet személyesítenek meg, amely körül polarizálódott a XX. század eleje óta a modern zene ».

Kétségtelenül Sztravinszkijjel jelenik meg a legfeltűnőbben a zenei világban a felszabadításnak ez a vágya, az önállósításnak ez a követelése és a vágy: mindent megkísérelni, mindent felölelni, mintegy *összesíteni* az alkotás lehetőségeit, amiről bizonyságot tesznek az utolsó évtizedek nagy esztétikai élményei. H.H. Stuckenschmidt érdekes művében (« Musique nouvelle ») ezt mondja Sztravinszkijről: « Szakadatlanul fejlődve azon kezdte, hogy elsajátította Csajkovszkij és Rimszkij-Korzakov zenei tapasztalatait, később befogadta Debussyt és a többi francia impresszionistát. A legellentétesebb hatásokat tudta magába olvasztani; és így, mialatt a « Sacre du Printemps »-on dolgozott, meghallgatta Berlinben Schönberg « Pierrot lunaire »-jét és megcsodálta hangszerelését... » Tény, hogy Sztravinszkijjel az ember Picasso-ra, Apollinaire-re gondol, óriási műveltségükre, amellyel hajlamuk az « ártatlanságra » párosul, géniuszukra, mely nyugtalanul keres új tapasztalatokat meg váratlan alkalmazásokat éppúgy, mint szűzi tisztaságot. Mint ahogy az egyiknek egy költeményében, a másiknak egy vásznán, úgy Sztravinszkij zenéjében is beiktatódnak és összekeverednek a legkülönbözőbb elemek — néha egy bizonyos « összeragasztás » formájában: például a banális, a mindennapi, a névtelen (a népzenétől vett kölcsönzések alakjában) a műzenével. Ezek az «összeragasztások», ezek a «szürimpressziók» igyekeznek valamely *szimultán hangzást* bevezetni, amelyben **H.H. STUCKENSCHMIDT**, német kritikus, joggal a modern zene jellegzetes módszereinek egyikét pillantja meg, különösen Sztravinszkijnél:

POLIRITMIA ÉS POLITONALITÁS

A technika szempontjából a szimultán hangzás két különböző alkalmazási lehetőséget szolgáltat, amelyek gyakran párosulnak: a poliritmiát, és a politonalitást vagy poliharmóniát.

A poliritmia, vagy helyesebben a polimetria a « Petruska » ballettől kezdve Sztravinszkijnek egyik legjellemzőbb kifejezésmódjává válik. Ezt azáltal éri el, hogy következetesen és párhuzamosan két vagy több rit-

mikus cselekményt vezet, például az ütemet egy szívdobogásszerű szüntelenül visszatérő, szabályos, szimmetrikus negyeddel jelzi. Ezelőtt a háttér előtt egy ötnyolcadból álló motívum ismétlődik vég nélkül... Az alaphangul szolgáló negyedhangok szinte automatikusan módosítják az ötnyolcadból álló motívum hangsúlybeosztását. Ha az első motívumnál az első, a harmadik és az ötödik nyolcad összeesik a basszus negyedével, akkor a második és a negyedik nyolcad a negyeddel egyidejűleg kerül a nyolcadik második csoportjába...

... A politonalitás alkalmazása, amit már Strauss-nál és Debussy-nél is feltalálhattunk, Sztravinszkijnél igen primitív és egyben igen raffinált módszerek szintéziseként jelentkezik: így a « Petruska » második jelenetében két klarinét egyszerre intonálja a fisz-dur és c-dur hármas hangzatok arpeggiált figuráit, úgy hogy a « c » együtthangzik az aisszal, az « e » a cisszel, a « g » a fisszel. Így tökéletes szimultán hangzás benyomását kapjuk, azaz kétféle dallamképzést, melynél nyilvánvaló, hogy kontrapunktikus kötöttségben vannak egymással. Azonban a klasszikus ellenponttól eltérően, itt a felbontott akkordok disszonanciája az összekötő kapocs, éppúgy, mint Sztravinszkij egytonalitású zenéjében.

(Hans Heinz Stuckenschmidt. *Neue Musik.*
Berlin, Suhrkamp, 1951.)

Igaz, hogy ugyanakkor, amikor Sztravinszkijjel hangsúlyozódik egy bizonyos szakítás a dallammal, feltűnnek a modern zene módszerei: a poliritmia, a politonalitás, a disszonancia, a legkülönbözőbb nyers anyagok igénybevétele. Mégis ez a látszólag « barbár » bájjal telt mű, földi őserőkkel felélénkítve, amely elsősorban vakmerőségei által vált híressé, fokozatosan architektónikus konstrukciókra irányuló akaratot mutatott; azaz alkotó és arra irányuló akaratot, hogy valamely különleges nyelv segítségével, — melyhez hasonlót keresnek ugyanakkor, egyes költők és festők — *szintiszta formákat* alkosson és szervezzen. Ez utóbbiaknál az imént jeleztük az egyszerű valóságtól független « plasztikus valóság » keresését; Sztravinszkijnél, mint sok más korunkbeli zenésznél, arról van szó, valamely « hangzásbeli valóságot » érjen el, amely semmivel se tartozzék a festőinek, az érzelemnek, az anekdotikusnak, — azaz amely mintsemhogy kifejezze, inkább ránkkényszeríti saját tárgyát. Adjuk itt át a szót egy pillanatra **IGOR SZTRAVINSZKIJNEK** magának, aki meghatározza a zenét, mint a

RENDET AZ EMBER ÉS AZ IDŐ KÖZÖTT

A zenét lényegénél fogva képtelennek tartom bárminek is a kifejezésére: érzelem, magatartás, lelkiállapot, valamely természeti tünemény.

A *kifejezés* sohasem volt a zene immanens tulajdonsága. A zene létjogosultsága ezt semmiképpen sem feltételezi. Ha úgy is tűnik, mintha a zene valamit ki akarna fejezni, — ami majdnem mindig előfordul, — ez csupán illúzió és nem valóság. Ez egyszerűen csak pótelem, amelyet egy hallgatólagos és megrögzött konvencióhoz híven kölcsönöztünk neki, kényszerítettünk rá, mint etikettszabályt, protokollt, magatartást, és amit megszokás következtében vagy öntudatlanul sikerült összekevernünk a lényegével.

A zene az egyetlen birodalom, amelyben az embernek el kell viselnie az idő folyását — annak múlt és jövő elnevezésű kategóriáit — anélkül, hogy a jelent reálissá, azaz szilárddá tudná tenni.

A zene tüneménye csak azért adatott nekünk, hogy a dolgokba bizonyos rendet vigyünk bele, és pedig elsősorban rendet *ember* és *idő* között. Hogy ezt megvalósíthassa, szükségképpen és kizárólag szerkezetre van szüksége. Ha egyszer a szerkezet megvan, a rend fennáll, mindent elmondott. Hívságos lenne benne mást keresni, tőle mást várni. Éppen ez a szerkezet, ez az elért rend az, ami bennünk egész különleges színezetű megindultságot kelt, aminek semmi közössége sincsen szokott érzelmeinkkel, sem a mindennapi élet keltette ellenhatásokkal. A zenének ránk gyakorolt hatását semmivel sem jellemezhetjük pontosabban, mint ha azonosítjuk azzal, amit bennünk az építészeti formák összhangjának a megfigyelése támaszt. Ezt Goethe jól megértette, amikor azt mondotta, hogy az építészet kővévált muzsika.

(Igor Fedorovics Sztravinszkij. *Erinnerungen.*
Zürich-Berlin, Atlantis, 1937.)

Azt az elemzésre és felépítésre irányuló törekvést, amely már Sztravinszkij zenéjében is mindinkább az elvontság felé halad, Arnold Schönberg rendszeresebben folytatta, s más következtetésekhez jutott el. Cocteau mondotta a « Le Coq et l'Arlequin » (A Kakas és a Paprikajancsi) című művében: « Schönberg tanítómester; összes zeneművészünk Sztravinszkijvel együtt adósa valamivel; azonban Schönberg elsősorban a fekete tábla zenésze. » Valóban, Schönberg inkább mint Sztravinszkij, elméleti tudósként tűnik fel, akinek súlyos és szigorú művei különösen gazdagok technikai lehetőségekben. A modern zene általa éri el az « abszolút alkotás » álmának tetőpontját, amelyet másokkal együtt különböző fokon keresett. Majdnem meghatározott törvényszerűség nélküli zenéről van szó, mindenesetre *teljesen szabad stílusról* — amely magát a tonalitástól éppúgy felszabadította, mint a modulációtól, és minden « témától » s amelyben a formák maguk is úgyszólván majdnem « amorfakká » válnak abban a mértékben, amint ezek gyorsan követik egymást anélkül, hogy az ismétlésekkel hangsúlyra tennének szert és így az

emlékezetre támaszkodnának. Braque vagy Picasso egyes aszkétikus beosztású kubista kompozíciójára gondolunk, méginkább Kandinsky legátszellemültebb, Klee legkevésbbé « figurális » vásznaira.

Schönberget az *atonalitás* és a *tizenkétfokúság* teoretikusának tekintik. Pedig őmaga kijelentette: « Zenész vagyok és semmi közöm az atonalitáshoz... Egy zenedarab mindig tonális lesz... » Valóban, kétségtelenül igazságosabb lenne azt mondani, hogy a tonalitás új felfogásával és új alkalmazásával tartozunk neki. Erre vonatkozóan **ANDRÉ COEUROY** néhány sorát idézzük itt, amely ezeket a fogalmakat meghatározza:

TIZENKÉTFOKÚSÁG ÉS ATONALITÁS

A görögből vett szóval — dódeka, tizenkettő — ez a rendszer (a dódekafonizmus) a kromatikus hanglétra tizenkét hangján alapul. Lassú *harmónikus* fejlődésnek a mai eredménye. A klasszikusoknál a hangok viszonya egy hangnak, az úgynevezett tonikának van alárendelve és tőle függ; a többiek meghatározott hangnemben és hangfajban (dur és moll) körötte szerveződnek. Ezek az összefüggések már a romantikusok zenéjében meglazulnak: a tonális érzés gyengül átfutó hangok, késleltetett hangok, még alig disszonáns akkordok által. 1920 felé a tonalitások egymás felett helyezkednek el: kettős a bitonális; többszörös a politonális. Azonban a régi tonalitás továbbra is híven áll őrhelyén. A kromatizmus, amennyiben a skála tizenkét félhangjának új szabadságot ad, elvezet az atonálishoz. Ennek Arnold Schönberg a nagy mestere, aki azt tanítja, hogy mind a konszonáns, mind a disszonáns akkordok azonos rendűek s hogy a disszonánsoknak nincsen szükségük feloldásra (azaz a darab elején lefektetett tonális síkra való visszatérésre). A szabályozó tonika eltűnvén, szükséges volt kötöttségeket elképzelni, hogy elkerüljük az amorffá-tételt vagy az anarchiát. Ezek a korlátozások a szérián alapulnak (innen a név: szériális zene). A zeneszerző, mielőtt komponálni kezdene, kedve szerint rendezi el a tizenkét félhangot olyan sorozatban vagy szériában, amelyben mindegyik csak egyszer szerepel, amelyben azonban mindnek benne kell lennie. A rendszer így hangsúlyozza, hogy a tizenkét félhang teljesen egyenrangú és hogy egyik sem jut túlsúlyra, ellentétben a tonika régebbi, túlfokozott jelentőségével. Azután szigorú szabályoknak vannak alávetve, amelyek az ellenpontéra emlékeztetnek: ilyenek a hangközök megfordítása (az alsókból felsők lesznek és fordítva), továbbá a téma megfordítása rák módjára (a témához fordított sorrendben fognak hozzá, s az első hang az utolsóvá válik), végül a kettő kombinációja...

... A modulációnak lehetetlensége (azaz hogy egy hangról a másikra lehessen átmenni) a tonális zenének ez a kimeríthetetlen bűvölete, min-

denesetre komoly vesztesége ennek a rendszernek, amely elvileg inkább az értelemtől függ, mint az érzékenységtől és az elvont zenét részesíti előnyben, ezt a tiszta matematikát — mondják ellenfelei.

(André Coeuroy. *Dictionnaire de la Musique ancienne et moderne.* Paris, Payot, 1956.)

Itt egy másik visszatérést kell megemlítenünk a zene immár nem tudományos, hanem *népi* forrásaihoz — annál is inkább, mivel korunk zeneműveinek legnagyobb része tartozik neki valamivel. Ha a század elejét joggal hívjuk a « folklorizmus korszakának », valójában a zenére áll ez a megállapítás leginkább. Hiszen igaz, amit Bartók Béla, a magyar zeneszerző mondott: « A zeneszerzőknél a többé-kevésbbé exotikus népi zene különböző regionális stílusainak a kutatása összehasonlíthatatlanul élénkebb érdeklődést látszik kelteni, mint például az etnográfiai gyüjtemények a festőknél és szobrászoknál, vagy a népi irodalmak az íróknál. » Ez inkább áll az utóbbiakra, mint az előbbiekre, ha például egy Picasso vagy egy Miro művészetére gondolunk. Mindenesetre maga Bartók Béla az első világháború után rendszeres leltárt készített a középeurópai népi zenéről (talán ott maradt ez az ősi kincs a legérintetlenebb) és fel is dolgozta felfedezéseit egész életművében.

Ugyanígy a « forrásokhoz való visszatérésnek » jegyében történt egy felfedezés, amely nemcsak befolyásolta az egykorú nyugati zenét, hanem rákényszerített egy bizonyos zenei nyelvezetet és napjainkig rányomta a bélyegét korunk kedélyvilágára; ez a jazz felfedezése az első világháború végén. A jazz minden bizonnyal népi zene volt: eredetileg a XVII. — század folyamán Afrikából Amerikába áthurcolt négerek zenéje. Ott átalakult és lassanként amerikai zenévé vált. Mindenekelőtt ritmus volt, egyben azonban melódia is és harmónia; ének és egyúttal tánc is. Egy évszázadok óta elnyomott faj minden nosztalgiája és összes reménye, állati erőszakosságai és gyermeki gyöngédsége, hajlama a csodálatos és a varázslat iránt fejeződik ki a « negro spirituals »-ok és a nyugat számára újszerű hangszerei párbeszédében.

Azonban nem ismertethetjük itt a jazznak összes értelmezését, összes változatát és iskoláját Európában való feltűnése óta. Rövidrefogva csak azt említjük e fejezet befejezéseképpen, — ahol igyekeztünk az egykorú, saját nyelvezete után kutató esztétika főbb mozzanatait lefektetni, — hogy a jazz negyven év óta elfoglalt helye ragyogó módon bizonyítja mind a történelmi és földrajzi univerzalitást, amely felé kulturánk halad és amelyet érzésvilágunk megkövetel, mind vonzását az ösztön, a véletlen és a játék erői felé — sokan « tudatalattinak » nevezték —, amely nem szűnik meg kifejeződni korunk művészetének legin-

tellektuálisabb, legátgondoltabb, legtudományosabb műveiben és elméleteiben.

HUGUES PANASSIÉ-nek — aki Franciaországban (mióta első könyvei megjelentek, amelyekre az olvasót utaljuk) a jazz-zene legkitűnőbb történészeinek és kritikusainak egyike, — ezeket a nemrég írott szavait idézzük, amelyek néhány definíciót adnak:

A JAZZ, ÉLŐ ZENE

A jazz legfőbb jellemvonása az, amit *szving*-nek neveztek, — ezzel az oly nehezen definiálható szóval. Jelenti azt a rendszeres ritmikus és rugalmas lüktetést, amely a négyütemű mértéket élteti és amely a főcleme minden jazzinterpretációnak. A zeneműben a szving csak potenciálisan szerepelhet, lényegileg az előadóban rejlik. Egy zenemű többé vagy kevésbbé alkalmas arra, hogy « szvingesedjék »; valamely zenekar « szving »-gel adhat elő egy zenedarabot, amelyet egy másik a legcsekélyebb szving nélkül játszik le. Duke Ellington, a legnagyobb jazzmuzsikusok egyike, igen helyesen mondotta: « Nem létezik olyan zenemű, amely szving lenne. Nem írhatsz szvinget, mert a szving az, ami megindítja a hallgatót, és addig, amig a hang nem csendült fel, nincsen szving... A szving fluidum és valamely zenekar eljátszhatott egy darabot tizennégyszer is, lehetséges, hogy csak tizenötödszörre visz bele szvinget ».

A szving jelentősége a jazzben elegendő annak megértésére, hogy ez a zene lényegében tánczene, ami az elterjedt előítélettel ellentétben, semmit sem von le művészi értékéből. Amikor az emberek megvetéssel beszélnek a « tánczenéről », elfelejtik, hogy a néhány századdal ezelőtt élő zeneszerzők *főképpen* folyamatos ritmusú tánczenét írtak.

... A fentiekből következik, hogy a jazzben *az alkotás nincsen elválasztva az értelmezéstől.* íme ez a jazz egy másik jellegzetes vonása. Egyetlen zeneszerző helyett, aki a zenét komponálja, amit azután az előadók eljátszanak, a jazzben a végrehajtók maguk biztosítják a zenei anyagot, akár rögtönzéseikkel, akár a hangszerelésben való részvételükkel. A zenei letétek, amelyeket a zenekarok eljátszanak, ritkán vannak egyszersmindenkorra megállapítva. Sokat változtatnak rajtuk akár a karmesterek, akár a zenészek javaslatainak megfelelően. Egy-egy zenedarab elrendezése, amely Duke Ellington vagy Count Basie műsorához tartozik, jelentősen változik egyik évről a másikra.

Az előbbiből következő másik jellemvonása a jazznek az, hogy lényegében *kollektiv művészet.* Az alkotás ritkán egyéni. Amikor valamely zenekarban a szólista rögtönöz, az ütőhangszerek egyenként is támogatják, ezek nagymértékben tudják rögtönzését befolyásolni, mint ahogy a szólista is befolyásolja az ütőhangszerek stílusát. Persze, előfordul, hogy

a jazz egyéni alkotás: ilyen a jazz-zongorista esete, aki szólót játszik a legcsekélyebb kíséret nélkül. Azonban a zongoraszólók közvetlenül kollektív alkotásból származnak, mert a jazz-zongoristák eredetileg csak azért játszottak, hogy táncoltassanak, és, mint fentebb mondottuk, a táncolók befolyásolják a zenészeket, legalábbis ritmikus szempontból (ami a legfontosabb).

A jazznek további jellegzetes vonása, hogy a zenészek hangszereiket nem a «klasszikus» technikának megfelelően használják, ahogy azt a zeneiskolákban tanítják. Úgy játszanak rajtuk, *ahogy énekelnek*. Már pedig ha a négerek vokális stílusa erősen különbözik az európaitól, az ellentét még jellegzetesebbé válik a hangszeres zene síkján, ahol a feketék trombitájukat, puzonjukat, klarinettjüket olyanfajta kifejezésmódra kényszerítik, mint az emberi hangot. Valamely néger hangszerstílusa hasonló egy beszélő vagy éneklő néger stílusához. «Kifejező» minden nyomaték nélkül, minden dagályos szentimentalizmus vagy rosszízlésű szónoklás nélkül, azonban rendkívüli hevességgel az. Gyakran a hangok intonációjával, a törések, a vibrato révén sokkal inkább, mint maga a dallamtéma által, teremt a zenész szép frázisokat, rögtönzéseiben vagy együttes hangszerelésében.

(Hugues Panassié. «Le Jazz». A *Le Point* különszámából, 1952)

VI

A VALLÁS ESZMÉJE

« A vallás épp olyan univerzálisan kulturális tény, mint a tűz » — írta Jacques Soustelle. A vallás a gondolkodás egy formája és milliónyi ember számára, az eszmén innen vagy túl, egyúttal az élet egy formája is. Célunk ebben a fejezetben röviden utalni egyrészt a vallás szerepére a világban, másrészt arra a módra, ahogyan a különböző felekezetek elgondolása kimerítően tárgyalja — hagyományos témái mellett — a mai világ legsürgetőbb problémáit.

Abból kiindulva, hogy a vallás tényezője az ember belső világának, különösen nehéz és bizonytalan a vallási életet a statisztika eszközeivel megközelíteni. Azonban mint bevezető adatokat itt adjuk az Encyclopedia Britannicának 1953-as kiadásában közölt számokat:

Keresztények	750 millió
Zsidók	11 »
Mohamedánok	315 »
Zoroaster követői	125.000
Sintoisták	25 millio
Taoisták	50 »
Konfuciánusok	300 »
Buddhisták	150 »
Hinduk	255 »
Primitív vallások	121 »
Egyéb vallások, valamint ateisták	387 »

A számok bizonytalansága ezen a téren egyrészt (különösen a keleti vallásfelekezetek adataira vonatkozóan) a statisztikai anyag szegénységére, másrészt az alapvető különbség felbecsülésének majdnem teljes lehetetlenségére vezethető vissza, hogy vajon valamely vallásfelekezethez tartozás valódi-e vagy csak formai, vajon az egyén teljes csatlakozása-e vagy csak egyszerűen társadalmi alkalmazkodásának következménye?

Mert például hogyan lehet a sinto vallás életképességét felismerni Japánban? Egy puhatolódzás alapján megtudjuk, hogy kevéssel a második világháború előtt a tokiói császári egyetemen 4900 hallgató közül 6 volt konfuciánus, 8 sintoista, 60 keresztény, 300 buddhista, 1500 ateista és 3000 felekezet nélküli. És vajon a buddhizmus nem hajlamos-e arra, hogy sok esetben elveszítse vallásos jellegét; egyébként sokszor állították is, hogy ez nem lényeges része. Ami a kereszténységet illeti, Európában, és különösen Franciaországban olvashatjuk az újabb statisztikai értekezéseket a vallásos téren létező közömbösségről, amit a vallásos szociológia munkálatai tárnak fel. (« La France pays de missions? » — « Franciaország missziós ország-e? » G. Le Bras, Boulard abbé munkái, stb.) Fennmarad még a statisztikának 387 millió ateistája és a szovjet terület, ahol bizony mondhatjuk Soustelle tételére válaszolva, hogy az ateizmus is « kulturális tény ». Ez annyira áll, hogy G. Naidenoff jezsuita páter, akitől ezeket a statisztikai adatokat vettük (« Panorama statistique des religions contemporaines » - « A mai vallások statisztikai panorámája », a *Lumière et Vie* - « Világosság és Élet » - 1953 novemberi száma), lemérve « a vallásos érzéketlenséget az emberiség egy részénél », kijelenti, hogy nem túlzás « közel egymilliárdra tenni azok számát, akiket a vallásos nyugtalanság és érzés nem érint ». Súlyos következményekkel terhes helyzet ez, még tisztán földi vonatkozásait tekintve is; felvethetjük a kérdést, nem vagyunk-e ma tanúi az *emberiség vallási súlypontjai eltolódásának?* Egyrészt, ami magát a katolicizmust illeti, az Európán kívüli közösségek kifejlődése következtében (190 millió katolikus él Nyugateurópában, 180 millió Amerikában, amikor pedig 1880-ban 4 katolikus közül 3 európai volt; 1920-ban 38 japán pap volt, 1954-ben 195 st.). Másrészt, míg Európában bizonyos érdeklődés, ha gyakran még oly felületes is, a keleti vallások talán időszámításunk első századaihoz hasonló inváziójét jelzi előre, keleten fennforog a veszély, hogy ott a mi ateizmusunk terjed: « Az orosz kultúrát, amelyet a nyugati civilizáció vallástalan jellege következtében kissé ördöginek ítél, az ősi kínai civilizáció szívesen és nagylelkűen befogadja, mert kulturális alapja szintén ateista, vagy legalábbis agnosztikus » (egy kommunista nő megfigyelése, P. Naidenoff idézete). « Kínában nincsen vallási probléma, az istenek ott túl fáradtak voltak » — jelenti ki tiszteletlenül Claude Roy.

Azonban ha ezek a számszerű adatok gondolkodásra késztetnek is, ha van is annak immáron ötven vagy hetvenöt éve, számosan visszhangozták és dicsőítették Nietzsche próféciáját « Isten haláláról », — mint ahogy valaha hosszas sóhajok jelentették be a nagy Pán halálát, — a vallás eszméje mégsem halt meg, sőt gyakran nagy életerőt és enciklopédikus érdeklődést is mutat fel. Ebben a könyvben más helyen az exisztencializmusra vagy a keresztény humanizmusra jellemző sorokat talál-

hatunk, amelyek jelentősek a keresztény állásfoglalás szempontjából a ma szociológiai és politikai problémáit illetően. Ennélfogva itt a mai gondolkodásnak specifikusan vallási oldalára fogunk szorítkozni: még szerényebben fogalmazva, elsősorban néhány példáját adjuk annak, hogyan gondolkodott és élt a kereszténység a XX. század közepén, azután, a kereszténység határain és azokon túl, néhány példáját a mai világot nyugtalanító általános vallásos törekvéseknek.

I. — A KERESZTÉNY ESZME

Az előzetes kérdést a filozófia és a keresztény eszme közötti kapcsolatokról konkréten mint a keresztény filozófia problémáját tehetjük fel. Hogyan lehet az ember keresztény? — kérdezik egyes filozófusok. Hogyan lehet az ember filozofus? — kérdezik egyes keresztények. Vagy másképpen: az *észszerű tudás és a kinyilatkoztatás* hogyan koexisztálhatnak? Napjainkban különböző kiadványokban kitartó vita indult meg e tárgyban. Émile Bréhier tagadó állásfoglalásával szemben, Etienne Gilson munkáiban a katolikus tételt (« Christianisme et Philosophie » - « Kereszténység és Filozófia »), vagy Roger Mehl-nél (« La Condition du Philosophe Chrétien » - « A keresztény filozofus állásfoglalása », Delachaux et Niestlé, 1947) a protestáns álláspontot találjuk meg (v.ö. még « Le Problème de la Philosophie Chrétienne » - « A keresztény filozófia problémája », kollektív kiadvány, Presses Universitaires de France kiadásában, 1949).

Mindenek előtt **ETIENNE GILSON**-t fogjuk idézni, aki egy sajátos műben, « L'Esprit de la Philosophie médiévale » (« A középkori filozófia szelleme »), ezt a problémát finom árnyalatokkal tárgyalta. Azután **ROGER MEHL**-nek adjuk át a szót, aki protestáns szempontból rövidebben és a modern filozófusokhoz közelebb álló nyelven, szintén jelzi az összefüggéseket és ellentéteket a keresztény eszme és a filozófiai gondolat között.

A KERESZTÉNY FILOZÓFIA

Hacsak nem fosztjuk meg ezt a kifejezést minden pozitív tartalomtól — írja *Etienne Gilson* —, őszintén be kell vallanunk, hogy csak a kinyilatkoztatást a bölcselethez fűző benső viszonylat adhat neki értelmet. Azonfelül még szükséges, hogy értelmét pontosan meg is határozzuk. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy a hit a racionális tudás felett álló, magasabb ismerettípust jelentene. Ezt soha senki sem állította.

Ellenkezőleg nyilvánvaló, hogy ez a hit egyszerűen tudáspótlék és hogy mindenütt, ahol lehetséges a hit helyettesitése a tudománnyal, az értelem számára mindig pozitív nyereség. Az ismeret módjainak hagyományos hierarchiája a keresztény bölcselőknél mindig a hit, az értelem, Isten látása szemtől-szembe: *Inter fidem et speciem,* — írja Szent Anzelm, — *intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo.*

Annak az abszurd állításnak a támogatásáról sincsen szó, hogy a hit által elfogadtassuk egy szillogizmus főtételét, amelyből levont következtetés tudományos lenne.

Ha valamely hittételből indulunk ki, hogy meghatározzuk a tartalmát, sosem jutunk máshoz, mint hithez. Ha szemére vetjük azoknak, akik a keresztény filozófia módszerét a *fides quaerens intellectum*-mal határozzák meg, hogy összetévesztik a teológiát a filozófiával, ezzel csak azt áruljuk el, hogy semmiképpen sem értjük meg az álláspontjukat, sőt azt a gondolatot is keltik, hogy nem igen tudjuk, mi a teológia. Mert bár a teológia tudomány, semmiképpen sem tűzi ki céljául annak a hitnek átalakítását, amely a teológia elveihez kapcsolja; hiszen ez annyit jelentene számára, mint megsemmisíteni saját feladatát. Másrészt a keresztény filozófia sem kísérli meg — éppoly kevéssé, mint a teológia — a hitet valamilyen különös kémiai folyamat útján tudománnyá átformálni, amely igényt tartana arra, hogy ellentétes elemeket vegyítsen össze. A keresztény filozófia csupán azt kívánja tudni, nincsen-e az igaznak hitt tételek között egynehány olyan, amelyet értelme is igaznak ismerhetne el. Amíg a hívő állításait a hite által sugalmazott benső meggyőződésére alapítja, tiszta hívő marad és még nem lépett be a filozófia birodalmába; de amint a hit tételei között olyan igazságokat talál, amelyek tudományos tételekké válhatnak, filozófussá lesz, és amennyiben a keresztény hitnek köszönheti új filozófiai tudását, akkor keresztény filozófussá válik.

Ezáltal könnyebb lesz megmagyarázni a mostani nézeteltérést, amely a filozófusokat a keresztény bölcselet értelmét illetően egymástól elválasztja. Egyesek a filozófiát önmagában, formális lényegében tekintik, elvonatkoztatva a feltételektől, amelyek kialakulását a megismerés szempontjából meghatározzák. Ebben az értelemben világos, hogy valamely filozófia éppoly kevéssé lehet keresztény, mint zsidó vagy mohamedán, és hogy a keresztény filozófia fogalmának éppoly kevéssé van értelme, mint a keresztény fizikának vagy matematikának.

Mások, tekintetbevéve a nyilvánvaló tényt, hogy valamely kereszténynél a hit a kívülről szabályozó elv szerepét játssza, elismerik egy keresztény filozófia lehetőségét, azonban gondoskodni kívánván arról, hogy a filozófia megtarthassa lényegének formális tisztaságát, minden igazi bölcseletet kereszténynek tekintenek, amely úgy mutatja fel «a

természet és az értelem fogalmát, mint amely nyitva áll a természetfölötti befolyása előtt». Nem kétséges, hogy ez a keresztény filozófia egyik lényeges jellemvonása, de nem az egyetlen, sőt talán nem is a legmélyebbenjáró. Valamely a kereszténységgel szemben el nem zárkózó filozófia még nem lenne szükségképpen keresztény filozófia. Ahhoz, hogy valamely filozófia tényleg kiérdemelje ezt az elnevezést, szükséges, hogy a természetfölötti, mint alkotóelem leszálljon — nem a szerkezetébe, ami ellentmondó lenne, hanem — magába a kialakulásának művébe. Én tehát *minden filozófiát kereszténynek nevezek, amely bár formálisan megkülönbözteti a két fogalmat, a keresztény kinyilatkoztatást az értelem nélkülözhetetlen segítőtársának tekinti.* Annak számára, aki így értelmezi, ez a fogalom nem felel meg az egyszerű lényegnek, amelyet elvontan meg lehetne határozni; sokkal inkább egy konkrét történelmi ténynek felel meg, amelynek a leírása szükségessé válik. Ez a filozófia egyetemességének csak egyik fajtája és magában foglalja a filozófiai rendszereket, amelyek csak azért lettek azzá, amik, mert a keresztény vallás létezik és befolyásának önként alávetették magukat. Amennyiben konkrét történelmi realitások, ezek a rendszerek egymástól egyéni eltéréseikben különböznek; amennyiben egy fajtát alkotnak, közös jellemvonásokat mutatnak fel, amelyek feljogosítanak arra, hogy közös név alatt szerepeljenek.

A keresztény filozófus elsősorban — és ez talán magatartásának legfeltűnőbb vonása, — válogat a filozófiai problémák közt. Jogosan érdeklődhet e problémák összessége iránt, mint bármely más filozófus, de a valóságban kizárólag vagy főképpen azok iránt érdeklődik, amelyek megoldásának vallásos életének irányítása szempontjából van jelentősége. Ami megmarad — s ami önmagában közömbös — annak a magatartásnak a tárgyává lesz, amit Szent Ágoston, Szent Bernát és Szent Bonaventura a kíváncsiság nevével bélyegeztek meg, *vana curiositas, turpis curiositas.* (1) Még az olyan keresztény filozófusok is, mint Aquinói Szent Tamás, akinek érdeklődése kiterjedt a filozófia egész területére, csupán viszonylag korlátolt területen végeztek alkotó munkát. Semmi sem természetesebb. Mivel a keresztény kinyilatkoztatás csak azokat az igazságokat tanítja, amelyek az üdvözüléshez szükségesek, befolyása a filozófiának csupán azokra a részeire terjedhetett ki, amelyek Isten létezését és természetét, lelkünk eredetét, természetét és sorsát illetik. Bossuet «De la Connaissance de Dieu et de soi-même» («Isten és önmagunk ismeretéről») c. értekezésének már a címében és bevezető soraiban összefoglalja tizenhat évszázad hagyományának tanítását: «A bölcseség Istennek és önmagunknak megismeréséből áll. Önmagunk is-

(1) «hiábavaló, csúf kíváncsiság»

meretének kell bennünket felemelnie Isten ismeretéig». Ki ne ismerné fel a formulában Szent Ágoston *noverim me, noverim te* (1) mondását és bár Szent Tamás nem is tette kifejezetten magáévá, a gyakorlatban megvalósította. Semmiképpen sem akarjuk kisebbíteni, mint Aristoteles tolmácsát és magyarázóját, de mégsem ebben a legnagyobb, hanem egyetemes eszmevilágában, amely Aristoteles eszmemenetét folytatja és felülmúlja. Ezeket az eszméket majd mindig Istennek, vagy a léleknek szemléletében, vagy a léleknek Istenhez való viszonyában fogjuk megtalálni. Gyakran kényszerülünk majd kivonni a legmélyebbenjárókat a teológiai szöveg-összefüggésből, amelyekben elmerültek, mert ezek tényleg a teológiai problémák szférájában születtek meg. Egyszóval minden erre a névre méltó keresztény filozófusra a hit leegyszerüsítő befolyást gyakorol, és eredetiségük különösen a hit, Isten, az ember és az embernek Istenhez való viszonya doktrinájának közvetlen övezetében jelentkezik.

Már egyedül azáltal, hogy a hit kiküszöböli a hasztalan kíváncsiságot, a kinyilatkoztatás befolyása a filozófiára teljessé válik. Keresztény szempontból, a tudnivágyó befejezhetetlen vállalkozásba kezd. Tényleg bármiféle valóságnak racionális ismerete a tudnivágyó illetékessége alá tartozik. Ámde jogosan nem állíthatjuk, hogy a tudnivágyónak van egyetlen olyan megismerése is, amely nem alakítaná át teljesen ismereteit. Már pedig a valóság kimeríthetetlen és ezért elvekben összefoglalni gyakorlatilag lehetetlen vállalkozás. Sőt lehetséges, amint Auguste Comte ezt később meg is jegyezte, hogy a természetes realitás nem is szintetikus és hogy egyetlen lehetséges egysége az egyéni szempontból való vizsgálat. A keresztény filozófus, az embert belehelyezve Istenhez fűződő viszonylatába, szemlélődéseinek központjába, önmagának szilárd hivatkozási központot teremt, amely megengedi, hogy gondolkodásába rendet és egységet vigyen bele. Ezért a keresztény filozófiában a rendszerező hajlam mindig erős. Kevesebbet kell rendszereznie, mint bármely más filozófiának, és van miből rendszereznie.

Van miből kiegészítenie is és elsősorban a természetes filozófia saját területén. Néha úgy tűnik, mintha csak Szent Ágoston követői lettek volna ennek szükségességéről meggyőződve. Szent Tamás «Summa contra Gentiles»-ében (I. könyv, II. fejezet) rendkívül világos összefoglalást hagyott számunkra hátra az egyházatyák tanításáról ebben az alapvető kérdésben. Felteszi önmagának a kérdést, hogy helyes-e, ha Isten az emberek előtt felfed filozófiai igazságokat, amelyek az értelem számára hozzáférhetőek s igennel felel, ha ezeknek az igazságoknak az ismerete szükséges az üdvösséghez. Ha nem így lenne, ezek az igazságok és a tőlük függő üdvösség kevés ember részére lennének fenntartva, a többiek pedig meg lennének tőlük fosztva szellemi világosság híján, vagy

(1) «Ha ismernem önmagamat, ismernelek tegedet.»

mert nélkülözik a kutatásokhoz szükséges szabad időt vagy a tanulmányokhoz szükséges elszántságot. Hozzáfűzi, hogy azok, akik képesek lennének ezeket az igazságokat megközelíteni, alig tudnák azokat hoss as elmélkedés után elérni, ha életük legnagyobb részét azelőtt veszélyes tudatlanságban töltötték. Milyen állapotban lenne tehát az emberiség, — mondja Szent Tamás — ha egyedül az értelmére lenne utalva Isten megismeréséhez? *In maximis ignorantiae tenebris* (1). És ez az, amit még egy harmadik indokkal erősít meg, amely nem kevésbbé súlyos, mint a másik kettő. Az emberi értelem gyarlósága mai állapotában olyan, hogy a hit nélkül azt, amit az emberek egy része bebizonyítottnak tekintene, mások kétségesnek tartanák s a filozófusok közti ellentmondások látványa nem kevéssé járulna hozzá a szkepticizmus felébresztéséhez azoknál, akik ezeket a kérdéseket kívülről közelítik meg. Ahhoz, hogy orvosolni lehessen ezt a *debilitas rationis*-t (2), az embernek tehát a hit nyújtotta isteni segítségre van szüksége. Mint Szent Ágoston és Szent Anzelm, úgy Szent Tamás is a keresztény filozófus létjogosultságát egyrészt az első lépéseit vezető hit, másrészt a jövő boldogító látomásának tökéletes ismerete közötti távolság áthidalásában látja; mint Athénagorasz, ő is azt találja, hogy az ember nem tarthatna igényt Isten tökéletes ismeretére anélkül, hogy tanítványává ne lenne Istennek, *qui est sui perfectus cognitus* (3). A hit az a segítség, amely mintegy kézenfogva az embert, helyes útra állítja és elkíséri, amilyen messze kell kísérnie ahhoz, hogy megvédje a tévedéstől.

Mint látjuk, az emberi értelem által a teológia terén elért eredményeknek ez az összképe nem éppen a legragyogóbb, bár azt a legintellektuálisabb keresztény filozófus állította össze. Miért ne követnénk tehát annyi megegyező utalást, különösen ha tehetjük anélkül, hogy eltűntetnénk a szükséges megkülönböztetéseket, amelyeket hosszantartó koncentrált elmélkedéssel nagy nehezen nyertünk s amelyeket az értelem ránkkényszerít? Hogy önmagában és abszolúte véve minden igazi filozófia igazságát csak észszerűségének köszönheti, az nem vitás; Szent Anzelm, sőt már Szent Ágoston is elsőkként állították ezt, de hogy ennek a valódi filozófiának a kialakítása nem következhetett el a kinyilatkoztatás közbejötte nélkül, amely nélkülözhetetlen erkölcsi segítségként hatott az értelemre, az a keresztény filozófusok szempontjából hasonlóképpen bizonyos, és éppen láttuk, hogy Aquinói Szent Tamás is ugyanezt állítja. Már pedig ha igaza volt, amikor ezt állította, sőt ha csak egyszerűen elismerjük, hogy igaza lehetett ezzel az állításával, a keresztény filozófia problémája pozitív jelentőségűvé válik. Lehetséges, hogy elvontan véve

(1) « A tudatlanság legteljesebb sötetségeben »
(2) « indokolásnak a gyengesege »
(3) « aki a tökeletes ismeret »

a filozófiának nincsen vallása, azonban joggal kérdezhetjük, vajon közömbös-e a filozófia története szempontjából, hogy voltak filozófusok, keresztény meggyőződésű filozófusok, és rendszereik tisztán észszerű szerkezete ellenére nem lehetne-e még ma is megtalálni bennük a hitnek gondolkodásuk menetére gyakorolt befolyását.

Ebben a feltevésben, mert hiszen hipotézisről van szó, nincsen önmagában semmi ellentmondó és lehetetlen. Tételezzük tehát fel, hogy Szent Ágoston, Szent Anzelm, Aquinói Szent Tamás meg voltak győződve tetteik igazságáról. Tegyük fel egyelőre, hogy amikor arról beszélnek, amivel az értelem tartozik a kinyilatkoztatásnak, él bennük azoknak a pillanatoknak a megindító emléke, amikor a hit homályossága két egymás felé haladó világító forrás találkozása által hirtelen szétoszlik a transzparens értelem hatására. Menjünk azonban még tovább. Tegyük fel magunknak a kérdést, vajon nem voltak-e néha eredetibbek, mint amilyeneknek önmagukat hitték, öntudatlan vakmerőséggel újítva, hála a hitnek, amely észrevétlenül vitte őket még ott is, ahol úgy vélték, hogy nem is tesznek mást, mint hogy híven követik Platót és Aristoteles-t?

(Etienne Gilson. *L'Esprit de la Philosophie médiévale.* Paris, Vrin, 1944.)

Kereszténynek lenni — írja Roger Mehl — egy filozófus számára annyit jelent, mint az alany és a tárgy közti kapcsolatot újra végiggondolni az üdvösség egész történetének (teremtés, megváltás, parúzia) távlatában. Nem szükséges, hogy a kereszténység illúziót keltsen bennünk: nincs szó doktrinárói sok más doktrina között, valamely doktrinárói, amit másokkal *szembeállítanánk,* és amelyekre vonatkozólag figyelemre méltathatnánk holmi szintézist és eklektikus kompromisszumot. A Kinyilatkoztatás nem doktrina. Elsősorban élő ige, konkrét követelés, amely mindig újból kérdésessé teszi a helyzetet, amelyet az élőlény magának teremt és amelyben felszívódik. Azonban mégiscsak több, mint egyszerű problematika, amit az ember szívébe helyeztek, hogy nyugtalanítsák: minthogy teremtő ige és testté vált ige, az ember visszahelyezését is jelenti igazi helyzetébe, amelyben mint bűnöző jelenik meg, akinek Krisztus megbocsátott, és a Krisztusban újjávált embernek a helyzetébe. Annyiban autonóm mozgalom, hogy a filozófia mindig olyan helyzetből fejlődik ki, amelyet az ember sajátmagának teremtett, helyzetből, amely sohasem hiteles. Ezért a keresztény filozófus olyan személyiség, aki elfogad egy örök szembeállítást a nem hiteles helyzet között, amelyet önmagának teremtett, és az igazi között, amely feltárul előtte Krisztusban; az alanynak ez a valódi helyzete az, amit Isten Jézus Krisztusban tényleg teremt számunkra. Nincsen olyan filozófia (az exisz-

tencialista filozófia éppoly kevéssé, mint bármely más), amely ki tudná kerülni ezt a szembeállítást, azaz ezt az ítéletet.

(Roger Mehl. « Pensée Chrétienne et Pensée Philosophique », *Dieu Vivant*. 1948, no. 14)

Ha a keresztény filozofia fogalma minőségi fogalom, amely konkrét tipikus változatokat ismer el, amint azt Etienne Gilson állítja; ha a keresztény filozófiák közt, miután a filozófusok « Isten gyermekeinek » szabadságát veszik igénybe, nagy eltérések lehetségesek, ahogy ezt Roger Mehl elismeri; ha magán a katolikus filozofián belül tanulmányozhatunk keresztény exisztencializmust, mint például Gabriel Marcel-nél, vagy keresztény perszonalizmust, mint például Maurice Nédoncelle-nél, mégsem lehet lekicsinyelni azt, hogy az Egyház előnyben részesít egy pontosan körülírt filozófiát és ez a *tomizmus*. A *Humani Generis* kezdetű (1950. augusztus 12-én kelt) fontos pápai enciklika « bizonyos hamis véleményekről », melyek romlással fenyegetik a katolicizmust, ezt az állásfoglalást nagy nyomatékkal újból megerősíti. Az emberi értelem, olvashatjuk benne, csak akkor fog helyesen és biztonsággal érvényesülni, ha a hagyományos keresztény filozófián alapul:

« Ez az Egyház által elfogadott és általában elismert filozófia védi az emberi ismeretek hiteles és pontos értékét, a metafizika megrendíthetetlen elveit — kielégítő észszerűségi, oksági és végcélra irányuló elveket — és végül a képességét egy biztos és megingathatatlan igazsághoz eljutni... » (Több évszázad tapasztalata megtanította az Egyházat arra,) « hogy Aquinói Szent Tamás módszere az összes többi között feltétlenül elkerülhetetlenné válik, különleges érdemei következtében, akár arról van szó, hogy ifjú szellemeket formáljunk, akár arról, hogy elmélyítsük a legtitkosabb igazságokat; doktrinája összhangban, mintegy igazságos egyetértésben van az isteni kinyilatkoztatással; különlegesen hatásos a hit alapjainak biztonsággal való megállapításában, valamint abban is, hogy biztos és hasznos módon felvegye az igazi haladás gyümölcseit. »

A tomizmus legkiválóbb és még ma is legerőteljesebb képviselője (« Nem vagyok neo-tomista, mindent összevetve inkább őskori tomista szeretnék lenni; tomista vagyok és remélem, hogy az leszek... ») **JACQUES MARITAIN** marad. Míg sokan mások, élükön Etienne Gilson-nal, történelmi tanulmányoknak szentelték magukat, Jacques Maritain az elméleti munkálatokat, a tomizmus védelmét és illusztrálását mint rendszert és mint élő és aktuális rendszert, részesítette előnyben.

« Mindinkább meg van arról győződve, hogy Szent Tamás filozófiája, összehasonlíthatatlanul hatalmas strukturájával évszázadokon át a teológia formáiba burkolózott anélkül, hogy lényegét kifejleszthette vol-

na; így elérkezett az ideje, hogy mint filozofia, felvegye sajat alakját, belső szervezetét és autonóm kifejlését». (Raïssa Maritain).

«A metafizika, mely meggyőződésem szerint a valoságban gyökeredzik, mint kritikus realizmus jellemezhető, és mint az értelem és az élőlény filozófiája, vagy még pontosabban mint a létezés filozófiája, amely a legtökéletesebb aktusnak és minden tökély legtökéletesebbjének tekintendő.» (Jacques Maritain: «Confession de Foi» - «Hitvallás»).

Abban a mértékben, amelyben Jacques Maritain céljaihoz és mesteréhez hű marad, eszméi nem modernek, nem egykorúak, nem rögzíthetők egy időponthoz és nincsenek keltezve, tehát nincsen helyük ebben a könyvben. Azonban Maritain anélkül, hogy bármikor megkísérelte volna Szent Tamást divatossá tenni, mégis kiválik a mai gondolkodásnak és eszmeáramlatoknak a tomizmus megvilágításában valo tanulmányozásában.

Így miután hosszú ideig küzdött a bergsonizmus ellen, Maritain ujabban az exisztencializmus ellen fordult A «Court Traité de l'Existentialisme et de l'Existant («Rövid Értekezés az Exisztencializmusról és a Létezőről», 1947) című tanulmányát úgy állítja, be, mint Aquinoi Szent Tamás exisztencializmusárol szólo értekezést és elejétőlfogva két különböző módot különböztet meg az exisztencializmus szó megértésére: «Az egyik esetben hangsúlyozzuk a létezés elsőbbségét, de egyben belefoglalva és megmentve a lényegeket vagy a természeteket, és mintegy kifejezésre juttatva az értelem és az érthetőség legfőbb győzelmét: — ez az, amit én hiteles exisztencializmusnak tartok. A másik esetben hangsúlyozzuk a létezés primátusát, de mintegy szétrombolva vagy megsemmisítve a lényegeket vagy a természeteket és mintegy kifejezésre juttatva az értelem és az érthetőség teljes vereségét -- ezt tekintem apokrif exisztencializmusnak: éppenséggel ezt a mait, amely «abszolúte semmit sem jelent» (1). Meghiszem azt! Mert ha megsemmisítjük az esszenciálist, vagy azt, amit az «*esse*», a lét, számunkra felállít, egyben megszüntetjük a létezést vagy az *esse*-t, ezt a két korrelativ és elválaszthatatlan fogalmat; és az ilyen exisztenciálizmus önmagát falja fel.»

Maritain nem becsüli le a vallásos kérdésfeltevésekhez vezető exisztencialista mozgalom jelentőségét: «Kirkegaard, Kafka, Chestov, Fondane exisztencializmusa lényegében vallásos színezetű betörés és követelés volt, a hitnek haldoklása, a szubjektivizmus segélykiáltása saját Istene felé, és egyidejűleg a személy feltárása a semmitől való félelmében, ami a nemlétezés a létezőben és hasadás benne.» Azonban ez a mozgalom, szerencsétlenségére — véli Maritain — a filozofiában fejlődött ki, és különösen az eszmék egy világában, amely felett Hegel és az «ő eszszerűségi totalitarizmusának engesztelhetetlen bűvölete» uralkodott:

(1) Célzás Sartre egy általa előbb idezett mondására

így paradoxként filozófiává lett a filozófia ellen, és elérkeztek a létezési exisztenciálizmustól az akadémikus exisztenciálizmushoz. Jacques Maritain műve utolsó fejezetének két kivonata pontosan körülírja ax exisztenciálizmusnak és a tomizmusnak ezt a szembeállítását:

AZ ATEISTA EXISZTENCIALIZMUSRÓL

Az ateista exisztencializmus filozófia; reális, bár zavaros és kiábrándító tapasztalata van a szabadságról, viszont a spirituális tapasztalat és a felsőbbrendű appercepció a jelek szerint nem erős oldala. Felfedezései ezen a téren, még az irodalom és művészet adta nyúlványában sem érik el a Jouhandeau felfedezéseinek mélységét. Azonban ez az egész filozófia egy bizonyos szellemi tapasztalat magja körül terjeszkedik. Ha a szellem világában a helyet keressük, amelyen az exisztencializmus legvalódibb jelentősége érvényesülne, meg kell mondanunk, hogy hitünk szerint ott semmiképpen sem elhanyagolandó helyzetet foglal el s ez az emberi életfeltételek alaposan kidolgozott metafizikájának felel meg, amely az embernek adatik, ha saját jószántából teszi magáévá a semmit, amelyből származik, résztvesz önmagában a lényegnek a totális semmi által való felbomlasztásában, elfogadja ezt, és kiválasztja a balszerencsét. mert jobb szereti, hogy ne legyen elsődleges megsemmisítő ok a szabadságának gyakorlatában. Mivel idelent léteznek előremeglátások (anélkül, hogy azért egy egyéni sorsot elköteleznének) az öröklétről, ugyanúgy vannak a pokolról is. Ezek az ember, és különösen a modern ember nem közömbös életében szerepet játszanak. El kell tehát ismernünk egy filozófiának a jelentőségét, amely még ha minden módon igyekszik is önmaga előtt is eltitkolni a saját fontosságát, kutatja az ember életfeltételeit és rekonstruálja az élőlény problémáját ezeknek az előzetes meglátásoknak a távlatában. Ilyen filozófia ürességet teremt, amelyből az élőlény hiteles metafizikája talán sikerrel támadhatna fel újra.

A filozófia elhatározván, hogy az egyetlen legfőbb tudás és hogy helyettesíti a teológiát, három évszázadon át magára vette a telógia örökségét és terheit. A metafizika nagy modern rendszerei így csak látszólag szabadultak fel a teológiától; a kérdések, amelyek megoldására ez utóbbi igényt tartott, továbbra is kísértik őket. Ez seholsem nyilvánvalóbb, mint Hegel filozófiájában. Nem fölösleges megjegyezni, hogy az ateista exisztencializmus szintén függ a teológiától, egy visszájára fordított teológiától. Számára éppúgy, mint a marxizmus számára, az ateizmus előre elfogadott *kiindulópont;* ez a két ellenséges filozófia, az egyik racionális, a másik irracionális, egy *teológianélküliség* világosságánál fejlődik ki, amelynek *ancillá*-ja (1). Ebből következik, hogy számukra az

(1) Latinul a francia szövegben, vagyis szolgáló

élőlény sugárútjai el vannak zárva, mert erősen kockáztatják azt, hogy a felsőbbrendű Lény felé vezetnek: ezek a filozófiák *nem képesek*, az idealizmus elleni ellenszenvük ellenére sem, az élőlény bölcseleteként megjelenni és maga az exisztencializmus elnevezés, az ateista exisztencializmus számára bitorolt név. Sem lényeg, sem létezés; az ilyen filozófiák a valóságban a tett filozófiái, akár a *gyakorlat* és a világot átalakító tett filozófiája, akár a szabadságé a szabadságért és erkölcsi alkotásé *a nihilo* (1). Épen ezért a szemlélődés fogalma számukra elképzelhetetlenné vált és nincsen más erőforrásuk, mint a tudatlanság által inspirált szép megvetéssel a «kvietizmus» nevével megbélyegezni az értelemnek ezt a legmagasabb és legtisztább aktivitását, az igazság élvezetmentes tevékenységét.

(Jacques Maritain. *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*. Paris, Hartmann, 1947.)

FILOZÓFIA ÉS SZELLEMI TAPASZTALAT

Az aggodalom, mint bölcselettudományi kategória, semmit sem ér. Nem az az anyag, amiből filozófiát csinálnak; a szellemi búvárruhát nem az ő anyagából készítik. Előfordul, hogy a búvárruhán belül található, de nem játszik szerepet annak összetételében. Az aggodalom a szubjektivitás része. A filozófusban van és nem a filozófiában; és ha bekerül filozófiájába, az annak a jele, hogy filozófiáját megfertőzte személyisége és annak is, hogy énje ezt az eszközt találta a megkönnyebbülésre; elgondolás útján megszabadulni az aggodalomtól sokkal kényelmesebb, mint elszenvedni.

Melyik filozófusnak nem volt sorstársa az aggodalom? Mit sem ér a földön fetrengeni, ha a miértre nem tudunk válaszolni. A halált kívánjuk, mikor még az is, hogy az igazságokat legigazibb szavainkba foglaljuk, az igazság elárulásának tűnik. Boldogok, akiknek aggodalmát könnyek tisztasága alakította át: Szt. Tamásról azt mondják életírói, hogy sokat sírt; a legkomolyabb objektivitás remekműve egy szent könnyeiből született... Sírt, ha a lét misztériumát nézte, sírt, mert eleget látott, hogy annak az árjába veszítse lelkierejét, amit nem látott.

Itt jóval az aggodalmon túl vagyunk. Az aggodalom nem egyéb, mint a filozófus szellemi tapasztalatának egy formája. Ahogy halad, más és más állapotokon megy át. Megismeri a szellemi örömet, ahova semmi emberi sem hatol be, a döntő intuíciókat és a megvilágosító bizonyosságokat, a tárgyból eredő bizonyosfajta, szinte kegyetlen mámort; néha

(1) Latinul a szövegben, vagyis a semmiből kiindulva

a lemeztelenítő és romboló látás jeges ealtáltságát; néha az undort, hogy megmozgassa ezeket az állati vázakat és a halottak csontjait, amiről Goethe beszélt; néha az őt sajátmagát minden porcikájában megsebző lelkesedést a végnélküli kutatásért, amelyet az emberek folytattak, és annak valamennyi rabulejtett igazságáért; néha a tévedés irgalmát kétértelműségeivel együtt; néha a nagy egyedüllétet, vagy a szellem kétségbeesését; néha az anyai éjben való előhaladás édességét. Amire fel szeretném hívni a figyelmet: a filozófia táptalaja a filozófus szellemi tapasztalata; nélküle nincs filozófia, és mégse jut el, vagy nem szabad eljutnia a filozófia érthető szövetébe: a gyümölcsevőnek egyedül az igazságban kell lennie.

És most, ha igaz a filozófia ama törekvése, hogy túlhaladja önmagát és elérjen az egység csendjéhez, ahol mindazt, amit megismert, összegyűjti a legáttetszőbb, a legtisztább fényben; ez a filozófia, amelynek első vizsgálati tárgya az ember és a világ, akkor milyen tapasztalat útján tudja felszabadítani az ember szellemét, ha nem a tudomány ajándékának tapasztalatában? Akkor eléri a békét és akkor ezt mondhatja: *ecce in pace amaritudo mea amarissima* (1). Amit a tudomány ajándéka alkot, Szt. Tamás János-evangélium kommentárja szerint tapasztalat, vagy a teremtmények iránti egyfajta *hajlam*, ami elidegenít bennünket ezektől a teremtményektől, a teremtettnek egyfajta szellemi tapasztalata, ami Isten utáni vágyódásunkat adja. *Valóban hazug volt a dombok és hegyek sokasága; íme hát Tehozzád jövünk* (Jeremiás, III, 23). Milyen igazibb tudományra pályázhatna a filozófus? Majd megkapja a jussát, amikor egy nap — nem az értelem retorikája útján, hanem egy belső és egyszerű tapasztalat folytán, amely mindent felfed, és amelyben az együttérzés egy az elszakadással — megérzi, hogy az élőlények minden szépségükkel együtt jobban különböznek a Végtelen Lénytől, mint hasonlítanak hozzá és tudni fogja, milyen nagy azok elhagyatottsága, akiknek, hogy egy szempillantással átfoghassák a teremtettet, fel kellett emelkedniök az űrben levő jégmezőkig, és mindenütt az űrt látják; amikor majd megtudja, hogy semmit sem aláznak meg mélyebben az emberek közt, mint az igazságot, amelyet ő annyira szeret; amikor majd érezni fogja, hogy számára mindig elhibázottak az alkalmak, és hogy legfennköltebb üzeneteinek, ha csupán emberiek, éppoly kevés hatásuk van a történelemre, mintha vakokat akarna útbaigazítani lökdöséssel: amikor már üzeneteit ki se tudják betűzni; meg fogja ismerni a *mihi videtur ut palea* (2) kifejezés visszavonhatatlan értelmét és azon veszi észre magát, hogy mindaz, amit az emberek a létezésről és Istenről mondtak, úgy hasonlít a szentekhez, mint maroknyi szalma, és hogy a

(1) «íme, a bekeben van legkeserűbb keserűsegem»
(2) olyan a számomra, mint a szalma

szalmaszál, amit sok fáradtsággal mindenki igyekszik ehhez a szalmához tenni, semmit se fog használni a számára, mert a szeretete alapján ítéltetik meg; meg fogja érteni, hogy a lény értelmességének kincsei és az a dicsőség, hogy létezik és a létezés állapotának ez az íze, amit annyira meg akart ismerni, mindez végtelen közömbösséggel áll vele szemben és sohasem akarta magát neki odaadni — ő az, aki az emberi értelem törvényét követve és ráirányítva a maga fényét az értelem zsákmányára, ezt meg akarta ragadni, átszakítva egy pillanatra a fátylat; és így aztán kezdettőlfogva elfogadta a csalódást, mert elkerülhetetlen csalódásnak nézünk elébe, amikor azt akarjuk megragadni, ami nem akarja odaadni magát. Ha hazudtak is a dombok, mégsem ezek okoztak csalódást. Egy nap oda fogják adni magukat, mert minden átadja magát az ember értelmének, de csak akkor, ha a magától való léte maga is odaadja magát a vízióban.

(Uo.)

Jacques Maritain-nel, akinek gondolkodása a « Summa theologica »-ból (1) táplálkozott, már egész közel jutunk a hittudományhoz. Egyébként megjegyezhetjük, hogy a hittudomány a maga egészében arra törekszik manapság — miközben szigorúan hű marad a Szentíráshoz és a hagyományhoz és elkerül minden dogmatikai relativizmust, ami ellen igen erőteljes óvást emelt a « Humani Generis » (2) enciklika — hogy számításba vegye az életet és az élő gondolkodás formáit. Több ilyen értelmű kijelentést sorolhatunk fel:

« Olyan időket élünk, amikor a hittudomány nem lehet többé néhány szaktudós kiváltsága, akik egyházi állapotukból kifolyólag magukravállalt tanulmányozására vannak rendelve. » (Etienne Gilson.)

« A hittudománynak a következőnek kell lennie: anyai bölcsességnek az ember nyugtalan szelleme számára. » (Bruckberger.)

« Úgy tetszik, hogy a jelenkori hittudomány arra törekszik, hogy az iskolás hitvitákon túltéve magát, felszívja és egyesítse a spekulatív teológiában a Szentírás és az Egyházatyák újratalált gazdagságát. » (Camelot, « Initiation théologique » c. művében.)

Óvni kell a hittudományt egy bizonyos formalizmus és irrealizmus ellen: a legnagyobb igazságok, ha egy megmerevedett kifejezésmod rabjai — a teológiában éppúgy mint másutt — könnyen anakronisztikusaknak és hatástalanoknak bizonyulnak. Természetesen nincs arról szó, hogy egy divatos és nagyvilági hittudományt alkossunk, hanem mint ahogy de Montcheuil, a l'Institut Catholique professzora mondotta, « amikor azt kérik a hittudománytol, hogy megújuljon, akkor nem azt

(1) Szt. Tamás főműve: Teológiai Summája.
(2) Emberi Nem kezdetű pápai enciklika.

kérik, hogy egy új filozofiában fejezze ki magát, hanem hogy olvassza magába a szellemi tapasztalatot, amelyből ez a filozofia született».

Ezen az úton természetesen vigyázni kell, hogy abba a tévedésbe ne essünk, amit új modernizmusnak lehetne nevezni. De világos, hogyha a modernizmus tévedett volna is a megoldásokat illetőleg, mindenesetre válóságos nyugtalanságnak felelt meg és de Montcheuil meg is mondta ezt: «A modernizmus nem állítható félre addig, amíg nem adunk elégtételt a teológia módszertanában azoknak a követelményeknek, amelyekből a modernizmus született.»

Ez vezetett a következő programm felállításához: «Eszerint a jelenlegi teológia hármas követelménnyel néz szembe: úgy kell tárgyalnia Istent, *mint* Istent; nem mint tárgyat, hanem mint a legfontosabb alanyt, aki akkor és úgy nyilatkozik meg, ahogy és amikor akar, aminek következtében a hittudományt mindenekelőtt vallásos szellemnek kell áthatnia; meg kell felelnie a modern lélek tapasztalatainak és számot kell vetnie az új dimenziókkal, amelyeket a tudomány és a történelem adtak a térnek és időnek, az irodalom meg a filozófia pedig a léleknek és a társadalomnak; végül konkrét állásfoglalásnak kell lennie a létezéssel szemben, egyetlen válasznak, ami az embert a maga egészében kötelezi, egy cselekedet belső fényének kell lennie, amelytől az egész élet függ. A teologia csak akkor lesz élő, ha megfelel ezen törekvéseknek (1).»

Gyakorlatilag a jelenkori teologia első feladata a «forrásokhoz valo visszatérésnek» a végrehajtása lesz. (Így hát eltávolodtunk tőlük? Egyes tomista hittudosok nehezen akarják ezt elfogadni.) Ezek a források természetesen a Biblia, a patrisztika és a liturgia. Miután befejezték a különféle bibliai tudomanyok (régészet, filológia, stb.) elért eredményeinek feldolgozását, eljutunk egy szorosabban vett teológiai tanulmányozáshoz, ami már nem úgy tekinti a Bibliát, mint tanulmányozásra szánt történelmi adatok együttesét, hanem mint üzenetet, egy meghallgatásra és elmélkedésre mindig jelenlevő Beszédet. Ezt a tanulmányozást az Új-Szövetséget illetőleg különösképpen a formák történetének protestáns hittudosai: Bultmann, Culmann, K.L. Schmidt, stb. szorgalmazták. («Az exegézisnél a fenomenológia eljárásait alkalmazták és arra törekedtek, hogy elemezzék a Szentírás nagy vallási kategóriáinak tartalmát.») Idézni kellene még Cerfaux kanonok, Steinmann apát és mások munkáit is. Egy bizonyos értelemben már távol vagyunk Lagrange nagy bibliai tanulmányaitol (és szükségképpen M. Daniel-Rops népszerűsítő munkáitól) abban a mértékben, ahogy kevésbbé érdeklődünk az irodalmi kritika, kro-

---

(1) Jean Danielou: «Les Orientations présentes de la Pensee religieuse» «A vallásos gondolkodás jelenkori tájékozódásai», *Etudes*, 1946 ápr. 5-21 l. Előadásunk sokat köszönhet ennek a cikknek. V.ö. szintén Roger Aubert: «La Theologie catholique au milieu du XXe s.» («A katolikus teológia a 20-ik század közepen») Castermann, 1954

nológia, stb. problémái iránt, (« Néha az a benyomása az embernek, hogy ezalatt az időszak alatt a Bibliát nem sajátmagáért tanulmányozták, hanem azért, hogy megcáfolják Wellhausen-t Harnack-ot vagy Loisy-t », jegyzi meg Aubert), hanem inkább a szellemi és teológiai értelemezés problémái iránt.

És természetesen ettől kezdve a bibliai megújulás elválaszthatatlan a liturgikus megújulástol, amely a hivők mindennapi életébe juttatja ezeket az újra megtalált kincseket, és különösképpen elválaszthatatlan a patrisztikai megújulástól:

« A jelenlegi patrisztikai újjászületés legjellemzőbb vonása az, hogy nemcsak apologetikai érveket keres az Egyházatyák műveiben, mint félévszázada, hogy bebizonyítsa a hirdetett tanok, vagy a katolikus Egyházban érvénybenlévő szokások régiségét; most inkább az iránt érdeklődnek az Egyházatyák irásaiban, amit azok mint számunkra újat tanithatnak, vagy pontosabban, hogy újra megtanítsanak arra, amit századok óta elfeledtünk. De mit? Bizonyos, hogy az Egyházatyáknál kevesebb világosan megfogalmazott tételt találunk, mint a skolasztikusoknál, vagy a modern kézikönyvekben. Viszont rendkívüli szintézisérzékük van, amellyel a misztériumokat az isteni terv egészébe foglalják, és ugyancsak eleve érzékkel fogják fel ennek a tervnek történelmi szerepét, vagyis, hogy a Kinyilatkoztatás mindenekelőtt nem egy Istenre vonatkozó elméletet ismertet meg velünk, hanem egy Szent Történetet, annak a történetét, amit Isten cselekedett az emberekért az idők folyamán és ami az eszkatológiai győzelem nagy napján nyeri el koronáját. Még hozzá kell tennünk, hogy módszerük, ahogy elénk tárják a kinyilatkoztatott üzenetet, sokkal gazdagabb vallásos szempontbol, mint a későbbi hittudomány analitikus és dialektikus modszere; a dogma kifejtése, amit náluk találunk, többnyire Szentírás kommentárokban vagy liturgikus szertartásokban, életadó tápláléknak és ugyanakkor a lelkiség kifejezésének mutatkozik. » (Roger Aubert)

Amikor Daniélou H. de Lubac társaságában közzétette a « Sources chrétiennes » című nagyfontosságú gyűjteményt, egyúttal a patrisztikai megújulás egyik legnagyobb mesterévé vált. Ugyanis az Egyházatyákkal kapcsolatos tanulmányok manapság nem annyira a tudományos kutatás és az időrend kérdéseinek tulajdonítanak fontosságot, hanem inkább magának a tannak teljes gazdagságát akarják feltárni. Ez természetesen nem veszélynélküli munka: akik nagyon akarják az Egyházatyák modernségét bizonyítani, azok semmit se bizonyítanak, és « egy Szt. Irénről szóló tanulmány, amelynek nincs más célja, mint a többé-kevésbé marxista színezetű evolucionista tételek bemutatása, éppúgy nem tarthat igényt sokáig komoly érdeklődésre, mint Heidegger felöltöztetése Maximus Confessor bizánci rongyaiba » ... (Bouyer, idézve Aubert-nél, 40 l.)

Maga XII. Pius is óva int a szimbolikus és spirituális szentíráselemzés túlkapásaitól: « Ennek a segélyével — mondja azzal a szelíd iróniával, ami az Enciklikák sajátossága — az Ószövetség könyvei, amelyek ma az Egyházban, akár egy lezárt kútban rejtőznek, végre újra érthetővé válnának mindenki számára. Ezúton, biztosítják (a téves és erőszakolt értelmezések szerzői), egy csapásra eltűnnek mindazok a nehézségek, amelyek csak azokat béklyózzák meg, akik ragaszkodnak az írás szószerinti értelméhez... » (Humani Generis kezdetű pápai körlevél.) De ez nem vonatkozhat azokra, akik Origenest követve és az elővigyázatosság szabályait betartva visszatérnek a Szentírás hármas értelmezéséhez (történelmi, morális és misztikus vagy szimbolikus értelmezéséhez), és akik általában az Egyházatyák tekintélyére és példájára támaszkodva visszaadják a tipológiai exegézis becsületét, « amely arra van hivatva, hogy kapcsolatokat állítson fel egy szövegrész és a Szentírás vele párhuzamos szövegrészei között, vagy a szóbanforgó események és személyek, valamint későbbi események közt, amelyeket az előbb történt események, mintegy vázlatokként, előkészítik és ábrázolják. » (Aubert.)

Ennek a patrisztikai mozgalomnak a jelentőségét **HENRI DE LUBAC** egy előszavából vett alábbi részletek mutatják be:

ORIGENES ÉS MI

Talán azzal jellemezhetnénk legjobban Origenest, ha azt mondjuk, hogy számára a szimbolikus módszer kissé ugyanaz volt, mint a dialektikus módszer bizonyos ehhez ragaszkodó jelenkori bölcselők számára. Az ember éppúgy hisz az érzékelhető valóság szimbolikus természetében (akár a világmindenségről, akár a történelemről van szó), mint ahogy hisz a lét vagy a gondolkodás dialektikus szerkezetében. De azt is jól tudja mindenki, hogy csak kívülről, részleteiben megközelítő módon, mesterséges eljárások segítségével és valami megsejtés útján találhatja meg, ami a legkevésbbé sem csalhatatlan. Tudjuk, hogy szegényesek lesznek az eredmények és balkezesek próbálkozásaink. Origenes éppannyira nem keveri össze személyes jellegű magyarázatait a Szentírás értelmével, ahogy például Hamelin nem téveszti össze doktori tézisét magával a gondolkodással. Hamelin gondosan elhárít mindent ellenvetést, amit módszerének alapelve ellen lehetne tenni, felhasználva erre annak szükségképpen hiányos alkalmazásait, amikkel munkája folyamán próbálkozik (1). Ugyanígy tesz Origenes is. Szerinte szövegmagyarázatai legkevésbé se azonosak a Szentírás értelmével; csupán — ahogy mondja — *intelligentiae spiritualis exercitia* (2).

(1) V.ö.: Hamelin, « Essai sur les éléments principaux de la representation » (« Értekezés a képzetformálás fő elemeiről »), 2. kiad. Periarchôn, liv. IV. 2. 2.

(2) Rom., I. IX. l. gyakorlatok a lelki értelmezésre.

Ezek a megjegyzések mégegyszer, éspedig más úton, kimutatják nekünk azt, hogy ami Origenes *Homíliáit*, ezeket a nagyrészben allegórikus költeményeket, valamint az őskereszténység annyi egyéb munkáját illeti, nem kell elhamarkodottan naivitásról beszélnünk. Ezek az egyházatyák, egyháztudósok, akik olyan éleslátással voltak képesek megítélni a pogány allegóriák önkényességét, tökéletesen tisztában voltak saját eljárásmódjaikkal. Ha szövegmagyarázataik részleteikben fantasztikusaknak tünnek, ez azért van, mert az nem volt lényeges számukra. Eljárásaik, amelyeknél szabadon használták a « hit analógiáját », bármennyire csalódást okoznak is számunkra, az ő szemükben jogosak néhány jól megalapozott alapelvből kifolyólag. Ugyanis miközben az Ó- és az Újszövetség kapcsolódásának nagy eszméjét, amennyire csak lehetséges, a maga teljességében akarták megragadni, — ezt az eszmét, amely biztos kézzel egy való és csodálatos tényt tolmácsol és amely, nem győzzük felhívni rá a figyelmet, kezdettől fogva az egyetemes Egyház eszméje volt, — ezt az eszmét úgy öntötték formába, ahogy tudták, felhasználva koruk szellemének és kultúrájának forrásait, az ezernyi vonatkozást, amelyet a két Szövetség ezernyi részlete közt találtak, vagy képzeltek találni. Fáradhatatlan találékonyságukat ez a nagy vágy magyarázza. Ez hozza működésbe környezetük eljárásmódjait, de maga ez a vágy is egy eredeti Idea szolgálatában áll, amely teljesen keresztény, és éppen annyira objektív, mint a keresztény valóság, amelyre alapozva van. És maguk ezek az eljárásmódok, ha lényegükre redukáljuk őket, nem tartalmaznak-e végeredményben valami természeteset, valami állandót? Ha az embernek valami hatalmas és gazdag eszmével van dolga, valóban nincs más módszer konkrétizálására, hathatós birtokbavételére és annak megakadályozására, hogy intuíció híján egyszerű, banális általánossággá váljék, mint így megtestesíteni végtelen részletességben, mely részletek mindegyike nélkülözi az eszme erejét és szilárdságát, de valamennyien a maguk módján többé-kevésbé igazak, amennyiben többé-kevésbbé szerencsésen ezt az eszmét fejezik ki. Tehát nem magukban kell megítélni őket, hanem jelértéküket kell tekinteni (1). Mert alapjában véve mindig ugyanaz az egyszerűsége mellett gazdag eszme, válik így jelenné, és éppen ezért az egész mégsem lesz csupán önkényes...

... Eugène de Faye azt írta, hogy Origenes allegorizmusa a Biblia magyarázásának módszere, de nem gondolkodási módszer (2). Ez az állítás pontatlannak tetszik. Ugyanis éppen a Szentírásnak és magyarázatának fontosságát ismeri félre Origenes gondolkodásában. Amúgyis az ő nyomán, anélkül hogy a Szentírás területét elhagynánk, helyet kell adnunk távlatainkban — kiszélesítve azokat — az egész keresztény misz-

(1) Vo. Gen. h 9, 1
(2) Origène, II kotet, 221 l

tériumnak és az egész vallásos ismeretkörnek. A Szentírás tárgyköre túlságosan széles és ugyanakkor túl mély is ahhoz, hogy vizsgálatára egy egész misztika mellett egy csaknem teljes filozófiát is fel ne használhatnánk, és a gondolkodás ritmusa, ami vizsgálja, végeredményben a teljes gondolkodás ritmusa. Ennek folytán Origenes tanítása a lelki értelmezésről csak akkor nyeri el végső beteljesülését, amikor egyre egyetemesebbé válik. Ez az elmélet nincs a Szentírásra korlátozva, hanem átterjed az emberi lélekre és az egész mindenségre. Szentírás, lélek, mindenség: ugyanannak az együttesnek három alkotóeleme, amelyek ugyanazt az alapvető állásfoglalást követelik tőlünk, hogy elvezessenek Istenhez.

Mindenekelőtt a Szentírás és a lélek azonos természetűek. Mindketten kútfők, melyekből élővíz fakad — és ugyanaz az élővíz. Alapjukban mindketten ugyanazt a misztériumot rejtik. Ennélfogva az egyiknek a tapasztalatai összhangban vannak a másik doktrinájával, mert ez utóbbinak sajátossága, hogy kifejezi azt és megtalálható az előbbiben. Amit a Szentírásban misztikus értelemnek nevezünk, lelkünkben Isten képének hívjuk. — Különben is a sugalmazott szavak nincsenek-e, mint az emberi lélek, «a nagy Király képére és hasonlatosságára» mintázva? (1) Kép és értelem, amelyek egyaránt láthatókká és mintegy valóságosakká váltak Krisztus által, vagy pontosabban, amelyeket ő alkotott. A hívő lelke olyan, mint egy szekrény, ahova Isten szavait raktározták, és tulajdonképpen a Szentkönyvek igazi könyvtára (2).

A lélek és az írás szimbolikus egységet alkotnak, tehát kölcsönösen megvilágítják egymást. Kár lenne akár az egyik, akár a másik tanulmányozását elhanyagolni (3). Ha ahhoz, hogy magamat megértsem, szükségem van a Szentírásra, akkor a Szentírást is megértem, ha sajátmagamban olvasom. Senki ne vesse Origenes szemére, hogy ez a módszer túl szubjektív. Ez a módszer egyáltalán nem akarja az általa talált magyarázatokat a szöveg szavaival igazolni. De az megengedett, hogy az Ige közreműködésével megtaláljam sajátmagamban ennek az Igének az értelmét, ami megmagyaráz engem sajátmagam számára. Amit a Bibliát illetőleg sajátmagamból merítek, azzal a feltétellel, hogy az tényleg sajátmagam leglényegéből legyen, ugyanazt meríthetem a Bibliából magából is; mert a Szentírásnak és lelkemnek ugyanaz a szerkezete, vagy jobban mondva, ugyanabból az «ihletből» táplálkoznak; mert ugyanaz az isteni fuvallat keltette életre őket, és ugyanaz az isteni kép ragyog rajtuk; mert mind az egyikben mind a másikban ugyanaz a lényegében azonos Szó visszhangzik; — mert ugyanaz a Logosz élteti őket. A Szentírás az a jel, amely rendes körülmények között felfedi számomra lel-

(1) Jo., 1 19, 2
(2) Gen., h. 2. 6.; V.ö.: Rom., I. IX. 41
(3) Cant komm., I. 2 (342-343 l.)

kemet; de a fordítottja is igaz. Egyik hat a másikra. Valahányszor hű vagyok Isten szelleméhez az írás magyarázatában, magyarázatom érvényes (1). Valahányszor újraásom kútamat, amelyet a filiszteusok szünet nélkül szétrombolnak, voltaképpen az írás kútját tisztogatom. Az egyikből kibuggyanó víz felel a másikból előszökőre...

... Mégjobban általánosítani kell. A lélek után az egész mindenségnek egy lelki olvasmány tárgyává kell lennie. Mert itt is alapvető az azonosság: «A Gondviselés története, ahogy azt a Szentírás elmondja, és a Gondviselés műve közt, amely szemünk láttára megy végbe, tökéletes az egyetértés... Akár a Szentírást olvassuk, akár a teremtmények értelmes hierarchiáját nézzük, az Igének ugyanazt a fényét látjuk ragyogni (2)». Az írás olyan, mint egy másik világ, amely az első mintájára van alkotva és ha «látható meg láthatatlan dolgok keveréke», ez azért van, mert a világ maga is az (3). És maga Szt. Pál apostol nem azt mondja-e nekünk, hogy «ez a földi állapot az égi valóságok bizonyos mintaképeit tartalmazza úgy, hogy elindulva az alul levő dolgokból felemelkedhetünk a legmagasabbakig, és annak segítségével, amit a földön látunk, felfoghatjuk és megérthetjük azt, ami a mennyországban van (4)»? Nem azt tanítja-e nekünk, hogy a látható teremtmény láthatatlan dolgokat fed fel, és hogy innen elindulva felemelkedhetünk az örök hatalmasságig és az istenségig (5)? «Hasonló bölcsesség egy bizonyos művészi érzéke» vezette egyrészt a világ teremtését, másrészt a Szentírás megfogalmazását: minden érzékelhető tárgynak éppen úgy, mint a szöveg minden egyes betűjének «közös jellemvonása van, ami valamilyen láthatatlan valósággal hozza kapcsolatba». Mindenütt ugyanazok a «logoszok» ragyognak, sugarai ugyanannak a fénynek, amely a «Logoszból» árad. De hogy észrevegyük őket, fel kell tudni emelni szemünket:

«Egy ember se tiszteli az Úr parancsát, aki átadta magát a szenvedélynek, aki belemerült a húsba és egészen elvegyült az anyagi dolgokban: Emeljétek fel szemeteket. Egy ilyen ember nem tudja észrevenni a mezőket, még akkor sem, ha már egészen megsárgultak a vetések és érettek az aratásra. Egy ember se emelte fel szemét, aki átadta magát a test műveinek...»

Mert a vetések beértek már, készek az aratásra, amikor Isten Igéje megjelenik, feltárva és bevilágítva az írás egész vetését, amely tele van

(1) Ezech. h. 2, 2.
(2) Cadiou, «Introduction au systeme d'Origene» («Bevezetes Origenes rendszerebe»), 18 l. V.ö.: Bigg, «The Christian Platonists of Alexandria» («Az alexandriai keresztény platonikusok»), 2. kiad. 172 l.
(3) Lévit. h. 5, 1.
(4) Cant. komm., I. 3 (207 l.)
(5) C. Cels., I, 7. 46 (V.ö.: Rom., I, 20 es II Cor., IV. 13.)

jelenlétével. Talán az összes dolgok is, egészen az egekig és ami ott van, már megsárgult vetések, már várják az aratást — azok számára, akik felemelik szemüket. Ezeknek minden dolog «logosza» kinyilatkoztatja magát...

«Emeljétek fel szemeteket és lássátok a mezőket, amelyek már készek az aratásra.» A Logosz, aki jelen van tanítványai számára, figyelmezteti azokat, akik hallgatnak rá, hogy emeljék fel szemüket az írás mezőire és a minden létezőben jelenlevő Logosz mezőire, hogy meglássák a mindenre kiáradt igazság fényének tisztaságát és ragyogását... (1)».

A Szt. Ágoston-i hagyomány ki fogja egészíteni ezt a tanítást, amikor a Bibliának, «ennek a másik világnak» a szerepét tisztázza; a Biblia világát irgalomból kapta a bűnös ember, hogy segítségével megtalálja a világnak, «ennek az első könyvnek» értelmét (2).» De Origenesnél az írás értelmességének eszméje már befejeződik egy egyetemes szimbolizmus értelmességében, amely számára keretet ad és mintegy annak végső igazolása.

(Henri de Lubac. *Introduction à Origène, Homélies sur la Genèse.* Coll. Sources chrétiennes, Edit. du Cerf.)

Végül a hittudomány, miközben így elzarándokol a forrásokig, egész programmját elhibázná, ha elfelejtené a mai világot és a benne formálódó eszmeáramlatokat. Másszóval azt is mondhatnánk, hogy a hittudományi gondolkodás nem feledheti, hogy egy anyagi, a modern tudomány által megváltoztatott mindenségben fejlődik, és hogy kortársa az exisztencializmusnak és a marxizmusnak, hogy olyan emberekhez szól, akik lehetetlen, hogy ne hallották volna Kierkegaard, Nietzsche, Dosztojevszkij erőteljes hangját. Természetesen vonakodik, hogy a divathoz alkalmazkodjék, méginkább, hogy ez előtt meghátráljon, és már ismételten megmondtuk, hogy a pápai iratok és számos, jelenkori egyháztudós tanítása óva intett azok csábításai ellen, akik a dogma alkalmazkodását vagy a hittudomány «vonalasítását» akarták. Viszont nyilvánvalóan mindent elkövet, hogy a ma emberéhez a ma nyelvén szóljon, vagyis hogy számot adjon minden olyan gondolkodásmódról, amelyek révén az ember megtanulta megismerni sajátmagát, és hogy szüntelenül szembesítse a kereszténységet a jelen világ szellemi problémáival. Így például a fenomenológiát illetőleg: «Ahelyett, hogy a fogalmak összefüggésére mutatna rá, mint ahogy az arisztoteleszi logika vagy a hegeli dialektika teszi, (ez a módszer) épp ellenkezőleg azok függetlenségét hang-

(1) Jo., t. 13, 42.
(2) V.ö.: Szt. Ágoston, In Ps. VIII, 8; In Ps. CIII. s. 1, 8; De Trin., IIv. II, 1; Vallomások, IIv, XIII, XVIII és IL, stb.

sulyozza Ennek a modszernek ezentul az egész hittudomany alapjáva kell válnia, amely tényleges vallási valóságok leírásaira fog támaszkodni, hogy aztan megállapitsa azok osszefüggéseit » (Daniélou) Szép példát találhatunk a hittudomanynak erre a bemutatására a jelenkori irodalom és gondolkodás teljesmértékű felhasználásával Hans Urs von Balthazar kis konyvében, « Le Chrétien et l'Angoisse » (Desclée de Brouwer, 1954)

A keresztény hittudomány és bolcselet e néhány szempontján kívül, amelyek bizonyos mértékben a hagyomány vonalán maradnak, ma már lehetetlen, hogy ne adjunk helyet egy sokkal eredetibb, de ugyanakkor sokkal kényesebb szintézis-probálkozásnak a katolikus teologia és a tudomanyos gondolkozás kozt: **TEILHARD DE CHARDIN** jezsuita atya probalkozásának Koztudomásu, hogy a legutobbi időkig nehéz volt hozzájutni szovegeihez, amelyek legtobbszor csak sokszorositva, félig-meddig titokban jártak kézről-kézre A jezsuita atya halála óta műveinek kiadásai megsokszorozódtak, de ezek mindezideig inkább tudományos működésére, és nem hittudományi, krisztologiai munkásságára vonatkoztak Ma már olvashato műveinek első kotete, « Le Phénomene humain, » (Le Seuil, 1955) és 1949-ben előadott sorozata, « Le Groupe zoologique humain » (Albin Michel, 1956) útbaigazitásul szolgálnak Cognet művei: « Le Pere Teilhard de Chardin et la Pensée contemporaine, » (Portulan-Flammarion, 1952), és Claude Tresmontant könyve: « Introduction á la pensée de Teilhard de Chardin » (Le Seuil, 1956), de főleg François-Albert Viallet munkája (Amiot-Dumont, 1955) El kell olvasnunk a *La Table Ronde* (1955 juniusa) és a *Psyché* (1955 január-február), emlékének szentelt különszámait is

Vegyük szemügyre először is Tresmontant egy általános tájékozodást elősegitő szovegrészét:

« Teilhard de Chardin munkajat hittudomanyi szempontbol ugy lehet meghatározni, mint erőfeszitést, hogy megvilágitsa a feltételeit, *természetes* előzményeit egy *természetfeletti* befejeződésnek

" Amit a modern tudomány megenged, és amit Teilhard ajánl nekünk, az egy *teremtés-történet*, úgy ahogy az történelmileg végbement és ahogy azota is működik Teilhard arra torekedett, hogy egy visszatérő torvényszerűséget állapitson meg, ami gyakorlatilag meghatározza a teremtés folyamatát az idők során Ez a visszatérő törvényszerűség jelentős bolcseleti szempontból Sokra enged kovetkeztetni: az egész teremtés ugy tűnik fel, mint ami lényegileg az ontudatosodás és a megszemélyesedés felé irányul Ahogy Teilhard maga is mondja: ' A kozmikus fejlődés személyes jellegű munkát folytat ' "

A Teremtés eme kozmikus munkájának befejezésére Teilhard egy egybeáramlási és szilárdulási gocot sejttet, amely személyes és transzcendens

Az egész teremtett világ, úgy látszik, hogy egy megszemélyesülésre irányul, s ez egy Isteni Személyben központosul.

Fenomenológiai analízisében Teilhard nem ad nevet ennek a megszemélyesülési gócnak: ahogy illik, csak egy algebrai jellel, *Omegával* jelöli meg...

... De a gondolkodás egy későbbi stádiumában a keresztény gondolkodó számára nincs megtiltva, hogy kapcsolatot létesítsen a valóság tanítása és Isten Igéjének tanítása között... » (Claude Tresmontant, idézett műve, 83-94 l.)

Kissé távolabb, ugyanebben a könyvben két idézet is rávilágít e mozgalom szellemi fontosságára:

« A világ története úgy áll előttünk, mint egy hatalmas kozmogenezis, amelynek folyamán a valóság összes szálai, anélkül hogy összekeverednének, az egyúttal személyes és egyetemes egy Krisztusban futnak össze. A keresztény ember, aki megérti hitének lényegét és ugyanakkor a természet tér-időbeli összefüggéseit, szószerint és minden képletesség nélkül abban a szerencsés helyzetben van, hogy cselekedeteinek teljes változatosságában és egyesülve az emberek sokaságával el tud jutni egy kivételes egyesülési mozzanatig. Akár él, akár hal, életével, és halálával bizonyos módon Istenét fogyasztja el ugyanakkor, amikor Isten uralkodik rajta. Végeredményben Krisztus, aki tökéletesen összehasonlítható azzal az Omega ponttal, amelyet elméletünk előreláttatott (azzal a feltétellel, hogy megtestesülésének teljes valóságában fedi fel magát), arra törekszik, hogy *pontosan azt* a szellemi teljességgé-válást *hozza létre,* amit vártunk. » (« L'Energie humaine ».)

« Ahogy az *isteni milieu* mutatja, nemcsak cselekedeteink alkalmasak arra, hogy együttműködjenek az eljövendő Jeruzsálem felépítésében, hanem passzívitásunk, kudarcaink sem vesznek kárba és felhasználhatók Isten műve számára a Kereszt hathatós misztériumának erejénél fogva: « Az összetartó fejlődés szempontjából, ahova 60 év elmélkedése és tapasztalata vezetett és helyezett el, az egész kozmikus történés lényegileg egy és mérhetetlen rendeződési folyamathoz vezet, amelynek gépezete (a nagy számok és a valószínűségszámítás hatásainak felhasználása) minden pillanatban statisztikai szükségszerűségből egy bizonyos mennyiségű szenvedést választ ki (az elhibázottak, a szétbomlások, a halál...). Ugyanis éppen ennek a műveletnek a *két arca* az *(az alkotó és a romboló),* ahová Krisztusnak az Omega pontig való eljutása útján behatol és amit eláraszt egy egyesítő erő folyama. Egycsapásra megszemélyesülve mind kibontakozásaiban, amelyek *Krisztus felé központosítanak minket,* mind apadásaiban, amelyek *Tőle eltávolítanak,* a kozmogenezis hirtelen még legengesztelhetetlenebb és leghomályosabb determinizmusaiban is a megszámlálhatatlan érintkezés formáját veszi

fel egy felsőbbrendű vonzó és beteljesítő pólussal. Hirtelen kilendítve, szeretet-áram terjed el az egész világon széltében és egész mélységében: és nemcsak úgy, mint valami ráadásul adott hő vagy illathullám, hanem mint mélységes lényeg, amely arra hivatott, hogy mindent átváltoztasson, magához alakítson, helyettesítsen.» («Le Coeur de la Matière») (Cl. Tresmontant idézett műve, 105-106 l.)

Magának Teilhard de Chardin-nek legjellegzetesebb lapjai közül nézzük meg végül azokat, amelyek a «Phénomène humain» utolsó fejezetét alkotják. Ezek a lapok nagyjából összefoglalják gondolkodásának alapvonásait.

A KERESZTÉNY JELENSÉG

A keresztény adottság előttünk áll. Megvan a helye a világ többi valósága közt.

Hogyan gondolom, hogy először is hitének lényegével, aztán létezésének értékével és végül rendkívüli növekvőképességével megadja egy személyes természet energiáinak, uralma alatt álló világ távlatainak azt a döntő megerősítést, amire annak szüksége van: íme ez az, amire rá szeretnék mutatni.

I. — A HIT TENGELYEI.

Azok számára, akik csak kívülről ismerik, a kereszténység kétségbeejtően bonyolultnak tetszik. Pedig valójában, ha csak fővonalait tekintjük, rendkívül egyszerű és megdöbbentően merész világ-magyarázatot tartalmaz.

Középen és annyira nyilvánvalóan, hogy az már szinte kiábrándító, egy személyes Isten rendíthetetlen állítása van: a Gondviselés-Istené, aki gondosan vezeti a mindenséget, és a Kinyilatkoztató-Istené, aki az értelem síkján és útjain keresztül érintkezik az Emberrel. Ebből a makacs személyi jellegből kiindulva, amit még nem régen elavultnak és elítélendőnek tekintettek, a mondottak után, könnyű lesz egy pillanat alatt megéreztetnem értékét és időszerűségét. Még meg kell jegyeznem ezzel kapcsolatban, hogy a hívek szívében mennyi hely jut egy ilyen állásfoglalásnak és erőltetés nélkül mint kapcsolódik a nagy és egészséges egyetemességhez.

Júdaikus korában a kereszténység azt hihette, hogy egy nép külön vallása. Később, amikor az emberi tudás általános feltételeit magába fogadta, könnyen túlságosan kicsinek képzelhette maga körül a Világot. Mindenesetre már megalakulásától kezdve mindig arra törekedett, hogy

szervezetébe kebelezze és meghódítsa az egészét annak a világrendszernek, amit éppen magáénak vallott.

Perszonalizmus és univerzalizmus.

Milyen formában volt lehetséges, hogy ez a két jellemvonás egyesült hittudományában?

Gyakorlati kényelmességből és talán intellektuális félénkségből is Isten Országát igen gyakran általános és tisztán erkölcsi fogalmakkal ábrázolják a vallásos művekben. Isten és az általa kormányzott világ nem egyéb, mint egy határtalan, jogi-lényegű szövetkezés egy család vagy egy kormány képére alkotva. Egészen más a távlat, amiből táplálkozik és amiből kezdettől fogva előbuggyan az éltető keresztény nedv. Hamis evangélium-magyarázat következtében sokszor gondolják azt, hogy megtisztelik a kereszténységet, ha valami édeskés filantrópiára szorítják lényegét. Semmit sem ért meg ezekből a « misztériumokból », akinek számára a kereszténység nem a legvalóbb és legegyetemlegesebb hit és reménykedés. Isten országa nagy család? Igen, bizonyos értelemben. De más értelemben egy csodálatos biológiai folyamat is: a megváltó Megtestesülés folyamata.

Már Szt. Pálnál és Szt. Jánosnál is olvashatjuk, hogy a világ megteremtése, beteljesítése és megtisztítása Isten számára a világ egyesítése, miközben azt szervesen sajátmagában egyesíti (1). De hogyan egyesíti? Mindenekelőtt részlegesen belemerül a dolgokba, mintegy azok « alkotó elemévé » teszi magát, hogy aztán ebből a támaszpontból kiindulva, amit belsőlegesen az anyag szívében szerzett, átvegye a vezetést és élére álljon annak, amit manapság Fejlődésnek nevezünk. Krisztus, aki az egyetemes életerő alapelve, mert emberré vált az emberek között, állást foglalt és kezdettől fogva azon van, hogy magához vonzza, megtisztítsa, vezesse és felsőbbrendű élettel töltse el az öntudatosodások általános emelkedését, amelybe sajátmagát helyezte. Az egyesülésnek és szublimációnak végnélküli működése folytán magáévá teszi a föld teljes lelkiségét. És amikor így mindent összegyűjtött és átformált, elérve a befejező műveletben az isteni központot, amelyet soha se hagyott el, akkor bezárul, egyesítve önmagát hódításával. « És akkor » — mondja nekünk Szt. Pál — « akkor nem lesz más csak Isten, minden mindenekben. » Igazában ez a « panteizmus » magasabb formája (2), a keveredés vagy a megsemmisülés mérgező nyoma nélkül. A tökéletes egység várása, amely egységben, hogy belemerülhessen, minden elem meg fogja találni a mindenséggel egyidőben a maga beteljesülését.

A mindenség, amikor a központok szintézisében végződik, az egye-

---

(1) Már a görög gondolkodás szerint is — mint minden gondolkodás szerint — « lenni » és « egynek lenni » nem ugyanaz tökéletesen?

(2) « En pási panta Theos » (Isten minden mindenekben.)

sülés törvényeivel tökéletes összhangban van. Isten a központok központja. Ebben a végső látomásban csúcsosodik a keresztény dogma. Pontosan és ugyanígy az Omega pontis, amit kétségkívül sosem mertem volna róla feltételezni, sosem mertem volna racionálisan megfogalmazni ezt az elméletet, ha lelkiismeretemben, mint a hívő lelkiismeretében, nem találtam volna meg nemcsak elméleti mintaképét, de élő valóságát is.

II. — LÉTEZÉSI ÉRTÉK

Viszonylag könnyű egy világ-elméletet vázolni. De egy vallás megszületésének kierőszakolása felülmúlja az egyének erejét. Platon, Spinoza, Hegel olyan eszmevilágot tudott kifejleszteni, amely távlataiban vetekszik a Megtestesülés távlatával. De ugyanakkor e metafizikák közül egyik se tudta az ideológia határait átlépni. Egyik a másik után talán felvilágosíthatta ez elméket, de sohasem jutott el addig, hogy életet alkosson. Ami egy « természettudós » szemében a keresztény szellemiség fontosságát és rejtélyét alkotja, az annak létezési és valósági értéke.

A kereszténység: valóság, mindenekelőtt az emberiség hatalmas részére kiterjedő mozgalmának nagyméretűsége révén. Mivel minden emberhez és az emberi társadalom minden osztályához szól, egycsapásra elfoglalta helyét a legerőteljesebb és legtermékenyebb áramlatok között, amiket ezideig az emberiség története csak feljegyezhetett. Akár hozzátartozik az ember, akár eltávolodik tőle, nyoma és állandó hatása nem érezhető-e az egész modern világon?

Mennyiségi életérték kétségkívül, amit a működési kör nagyságával lehet lemérni. De méginkább minőségi érték, tenném hozzá, amit, mint minden biológiai fejlődés esetében, egy sajátosan új öntudatosodási állapot megjelenése fejez ki.

És itt a keresztény szeretetre gondolok.

A keresztény szeretet felfoghatatlan valami azok számára, akik nem ízlelték. Az, hogy a végtelen és a megfoghatatlan szeretetreméltó lehetne; hogy az emberi szív igazi szeretettel doboghat felebarátja iránt: ez nem kevés általam ismert ember számára egyszerűen lehetetlennek és csaknem szörnyűnek tetszik. És hogy mégis, akár csalódásra van alapozva, akár nem, létezik egy ilyen érzelem és hogy més anormálisan hatalmas is, hogyan kételkedhetnénk ebben — nem kell mást tennünk, mint hirtelen számbavenni az eredményeket, amelyeket állandóan létrehoz körülöttünk? Vagy nem pozitív tény-e, hogy kétezer év óta ezer meg ezer misztikus lélek olyan szenvedélyes lobogást merített lángjánál, hogy ragyogásban és tisztaságban bármely humanisztikus szeretet nekilendülése és odaadása messze elmarad mögötte? Nem tény-e az is, hogy

miután kipróbálta, ezer meg ezer férfi és nő nap mint nap minden más becsvágyról, minden más örömről lemond, hogy egyre fáradhatatlanabbul ráhagyatkozzék? És végül nem tény-e, és ebben nem kételkedem, hogy abban a pillanatban, amikor Isten szeretete kialudna a hívők lelkében, a szertartások, a hierarchia és a tanítások hatalmas építménye, amit az Egyház képvisel, azonnal porráomlana, mint ahogy porból jött?

Mert végeredményben az, hogy a föld jelentős részén egy olyan gondolkodási zóna jelent meg, nőtt naggyá, amely ez övezetben az igazi egyetemes szeretetet nemcsak földrehozta és hirdette, de lélektanilag lehetségesnek és gyakorlatilag működőnek is bizonyult, ez alapvetően fontos jelenség az ember tudománya számára — annál is inkább, mert ez a mozgalom ahelyett hogy gyengülne, úgy látszik, hogy inkább növekedni akar intenzitásban és dinamikában.

III. — NÖVEKEDÉSI KÉPESSÉG.

Majdnem minden régi vallás számára a világegyetem szemléletének megújulása, ami a « modern szellemet » jellemzi, válságot jelentett, amibe ha nem is pusztultak még bele, előrelátható, hogy nem fognak tudni többé kilábolni belőle. Mivel szorosan össze voltak kötve tarthatatlan mítoszokkal, vagy lekötelezték magukat a passzivitásnak és peszszimista misztikának, lehetetlen, hogy hozzáigazodjanak a tér-idő pontos végtelenségeihez és annak szerkezeti követelményeihez. Nem felelnek meg többé se tudományunk, se cselekvésünk feltételeinek.

Ezzel ellentétben a kereszténység, amelyről először azt hitte volna az ember, hogy szintén megrendült azon csapás alatt, amely oly gyorsan végzett vetélytársaival, a kereszténység az előretörés összes jelét mutatja. Mert magából abból a tényből kifolyólag is, hogy a világegyetem új határokat foglalt el szemünkben, a kereszténység a Világ számára szükségesebbnek és egyszerre sokkal életrevalóbbnak mutatkozik, mint valaha.

Életerősebb. A keresztény meglátásoknak a nagyság és az összetartozás légkörére van szükségük, hogy éljenek és fejlődjenek. Minél nagyobb lesz a Világ, annál szervesebbek lesznek belső kapcsolatai és annál inkább győzedelmeskednek a megtestesülés távlatai. És éppen ez az, amit a hívők kezdenek felfedezni, nem minden meglepetés nélkül... A keresztény ember, miután megrettent egy pillanatra a fejlődéstől, most már észreveszi, hogy ez a fejlődés egész egyszerűen csodálatos eszközt ad számára, hogy jobban megértse Istenhez való tartozását és hogy jobban átadhassa magát Istennek. Egy pluralista és sztatikus összetételű természetben Krisztus világuralma, ha szorosan vesszük, még összetéveszthető volt egy kívülről jövő és fölébehelyezett hatalommal. De mennyire sürgős és fontos lesz ez a krisztusi energia egy szellemileg konvergáló világban!

Ha a világ összefut egy középpontban, és ha Krisztus a közepét foglalja el, úgy Szt. Pál és Szt. János Krisztusbanvaló újjászületése nem több és nem kevesebb, mint nem remélt, de ugyanakkor várt meghosszabbítása a noogenezisnek, amelyben a mi tapasztalatunk számára a kozmogenezis beteljesedik. Krisztus szervesen beburkolja magát alkotásának fenségébe. És ezáltal, minden képletesség nélkül, a mozgásban levő világ egész hosszában, szélességében és mélységében az ember képessé válik arra, hogy elviselje és felfedezze Istenét. Hogy azt mondhassuk Istennek a szó teljes értelmében, hogy nemcsak teljes testünkből, szívünkből és lelkünkből szeretjük, hanem az egyesülés útján haladó mindenség egészéből is, ez csak a tér-időben lehetséges ima.

Szükségesebb. Az a megállapítás a kereszténységről, hogy minden más meggondolás ellenére, mégis növekszik a mi tudomány révén csodálatosan kiszélesített világunkban és alkalmazkodik hozzá, csak a felét láttatja annak, ami végbemegy. Bizonyos értelemben a fejlődés a közelmultban friss vért öntött a keresztény törekvésekbe és távlatokba. De viszonzásképpen a keresztény hit nincs-e arra szánva és nem készül-e arra, hogy megmentse, vagy még fel is váltsa a fejlődést?

Igyekeztem kimutatni, hogy nem remélhető haladás a földön, az Isteni Személy elsődlegessége és győzelme nélkül a Szellem teljességében. Ugyanis a jelen pillanatban földünk egész felületén a kereszténység jelenti az *egyetlen* eszmeáramlatot, amely elég merész és elég haladó ahhoz, hogy gyakorlatilag és hatásosan átölelje a világot egy teljes és vég nélkül tökéletesíthető mozdulattal, amely a hitet és a reményt a szeretetben teljesíti be. *Egyedül,* tökéletesen egyedül modern a földön és mutatkozik alkalmasnak arra, hogy eleven aktusban fogja egybe a mindent és az Isteni Személyt. Egyedül a kereszténység képes rávenni bennünket arra, hogy ne csak szolgáljuk, de szeressük is azt az óriási mozgalmat, amely magával ragad minket.

Csak annyit mondhatunk, hogy mindazt a feltételt beteljesíti, amit jogunk van várni a jövő vallásától, és hogy ezentúl rajta vezet keresztül a fejlődés főtengelye, ahogy azt bizonyítja is.

És most foglaljuk össze a helyzetet.

1. Ha a keresztény mozgalmat tárgyilagosan vizsgáljuk, mint jelenséget, akkor múltba való gyökerezése és szüntelen fejlődése révén *egy phylum* jellemvonásait mutatja.

2. Ha visszahelyezzük egy fejlődésbe, amit öntudatra eszmélésnek fogunk fel, akkor ez a phylum szeretetre alapozott szintézisirányzata révén éppen a biogenezis *nyila* számára megállapított irányban fejlődik.

3. Az emelkedő nyíl lendületéből következik, amely vezeti és fenntartja előrehatoló mozgását, hogy az *öntudat aktuális kapcsolatban lesz* egy szellemi és egyetemes összetartástól áthatott pólussal.

Hogy bebizonyítsuk a Világ élén annak a jelenlétét, amit Omega pontnak (1) neveztünk el, nem itt van-e éppen a várt ellenpróba? Felhőkön átsütő napsugár? A fennlevő visszfénye a felfelé haladóra? Egyedüllétünk megszakítása? Érezhető befolyása Világunkban *egy másik* és magasabbrendű valakinek?... A társadalmi jelenség szívében mutatkozó keresztény jelenség nem éppen ez talán?...

Mivel a megfelelések oly tökéletes változataival állok szemben, mégha nem lennék is keresztény, hanem csak tudós, azt hiszem, akkor is feltenném ezt a kérdést magamban.

(Teilhard de Chardin. *Le Phénomène humain.*
Paris, Le Seuil, 1955.)

A tudományos és a keresztény gondolkodás közti kapcsolatok óvatosabb számbavételére elolvashatjuk Dubarle kitűnő kis könyvét: « Humanisme scientifique et Raison chrétienne » (Desclée De Brouwer, 1953.) És ha fel kívánjuk használni a modern filozófiai gondolkodás módszereit és eredményeit, sorra vehetjük olyan katolikus hittudósok szövegeit, mint Romano Guardini (V.ö. egy későbbi kivonattal az « Essence du Christianisme » című művéből, Daniélou S.J. vagy Mouroux kanonok (« Sens chrétien de l'Homme », « L'Expérience chrétienne », Aubier). De ennek a problémának előnyben való részesítése nemcsak a katolikus gondolkodók kiváltsága. Résztvesznek benne a protestáns tudósok is. Nem lesz érdektelen számunkra, ha visszatérünk itt **ERIC PETERSON** egy éles kis cikkére, amely valaha a *Dieu Vivant*-ban jelent meg, és amiben ugyanazt a törekvést fedezzük fel:

EXISZTENCIALIZMUS ÉS PROTESTÁNS HITTUDOMÁNY

Az exisztencialista filozófiáról való vitákban igen gyakran elfeledik — és ezt szerintem rosszul teszik, — az exisztencialista filozófiá és a protestáns hittudomány közti kapcsolatokat. Ennek ellenére Kierkegaard, akit jól ismer mindenki, aki az exisztencializmusról ís vagy beszél protestáns teológus volt, és maga Heidegger, az exisztencialista bölcselet legfontosabb alakja, pályafutása kezdetén, amikor még szoros kapcsolatban volt bizonyos protestáns filozófusokkal, azt kívánta, hogy a ke-

(1) Vagy, ami helyesebb fogalmazás, « hogy bebizonyítsuk a világ elen valaminek a jelenlétét, ami " a maga vonalán meg magasabb ", mint az Omega pont. » Ezt azért, hogy tiszteletben tartsuk a « természetfelettiről való » hittudományi tételt, amely szerint az egyesítő kapcsolat « hic et nunc » (itt és most) Isten és a világ közt elér egy túl-intimitást, vagyis egy túlérdektelenséget, amire az ember nem gondolhatott es nem is törekedhetett « termeszetének » igényei alapján

resztény bölcselők közé sorolják (1). Ebben a korban Pascal még tekintély volt számára és Barth « Théologie de la Crise » című művében, amelyet dialektikus teológiának is szoktak nevezni, reményt látott a jövőt illetőleg. Luther írásai és különösképpen azok, amelyekben « utcalányként » kezeli a skolasztikus teológia érvelését, mély hatást gyakoroltak Heidegger-re, « aki jobban ismerte ezeket a műveket teljes egészükben, mint számos mesterségbeli hittudós » (Loewith, 348 l.). Mégis 1921-ben egy Loewith-hez írt levelében kijelenti: « Én se követem Kierkegaard irányzatát. » Igaz, hogy ez az eltávolodás Kierkegaard-tól és a protestáns teológiától egyáltalában nem jelenti a protestáns hittudományi gondolkodás gyökeres megváltozását, hanem csak a protestáns teológia központi fogalmainak « elvilágiasodásában » veszünk részt. A protestáns hittudomány fogalmainak ez az elvilágiasodása, amit Heidegger hajtott végre, még Sartre műveiben is látható. Egy rossz-szándékú ember feltehetné a kérdést, hogy Sartre drámái nem keresztény apologéták végső kísérletei-e hogy az ateizmus köpönyege alatt a protestáns teológia bizonyos embertani eszméit hirdessék?

Azt is kérdezhetnénk, hogy hogy miért válhatott a Kierkegaard személyében megtestesült protestáns teológia az exisztencialista bölcselet egyik meghatározó tényezőjévé? Hegel filozófiája a protestáns teológia számára döntő fordulatot jelentett. Nem meglepő, ha mint kísérő jelenséget, egyfelől Feuerbach-ot és Marx-ot, másfelől pedig Kierkegaard-ot látjuk felbukkanni. Hegel-lel szemben a protestáns teológiának rá kellett ébrednie saját küldetésére. De ugyanakkor ez a protestáns teológia számára oly kritikus időszak leleplezte az egész protestantizmus kritikus helyzetét is. Kierkegaard nagy történelmi érdeme éppen az, hogy ezt világosan felismerte. A protestáns teológia, amely ellen Kierkegaard fellépett és amelynek Martensen püspök volt tipikus képviselője — ahogy akkoriban mondták — « spekulatív teológia » volt: arra törekedett, hogy kompromisszumot hozzon létre a német idealizmus filozófiája és a hagyományos protestáns teológia között. Ennek a « spekulatív teológiának », amely még Dilthey filozófiájára is alapvetően kihatott, Schleiermacher volt a kútfője. E két homlokegyenest ellentétes világnak egybeolvasztási kísérlete egy közös eszméjük révén vált lehetővé. Ez a közös tényező az volt, hogy a protestáns teológia elvetette a realizmust, vagy pontosabban a nominalizmust a kegyelemről szóló tanban. A « kívülről jövő » megigazulás elmélete, amely az új hit magva, nemcsak minden emberi aktivitás zárt ki az isteni tevékenységgel szemben, hanem szétzúzta a hívőnek, mint személyiségnek a való létezését is. A kegyelem

(1) V.ö.: Loewith-nek, Heidegger régi tanítványának érdekes cikkével: « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger » (« Heidegger létezésről szóló filozófiájának politikai vonatkozásai »), ami a *Les Temps modernes* c. folyóiratban jelent meg. II (1946), nº 14, 347 l.

többé nem « belénköntött » se « bennünk lakó », hanem csupán isteni « kegy », amit egy ideális személynek adtak meg, egy — végső analízisben — valami abszolút akaratból született lénynek, amely akarat a Krisztus kegyelméből való egyedüli érdemeket holmi jogi fikció segítségével ráruházza. Az ember ennek következtében paradox helyzetbe kerül. Bűnös és ugyanakkor megigazult is. Bűnös valóságos földi létezésében, Isten előtt pedig, az égben ideális létezésében van igazolva. Természetes hát, hogy egy ilyen teológiában maga a megváltás nem egyéb, mint ideális adottság, és hogy a hit értelmi cselekedetté válik, ami nem él már másból, mint a látható (a bűn valósága) és a láthatatlan (Isten ítélkezése az ember felett) közötti ellentétből.

Így érthető aztán, miért jutott oda a protestáns teológia, hogy kapcsolatot keressen a hagyományos teológia nominalizmusa és a jelenkori bölcselet idealizmusa között. Azonban ezt a « spekulatív teológiát » Hegel filozófiája fenyegette, mert természetéből kifolyólag fel kellett szívnia az összes filozófiai adottságokat és « abszorbálni » őket a filozófiai spekulációban. E veszély láttára Kierkegaard riadót fújt, de nem úgy, mint egy hittudós, aki egyháza hagyományát kívánja megvédeni. Számára a hagyomány és maga a protestáns Egyház is bele van keverve a hegeli filozófia botrányába. Épp ezért nem hirdeti a visszatérést Egyháza idealista korszakához, mint ahogy napjainkban Barth teszi tradicionalizmusával, hanem a valóság egy új fogalmát keresi és követeli, amely fogalom nem lenne csupán spekuláció tárgya, mint Fr. von Baader-é, hanem « létezés ». Ez a létezés egy formája, amely végső fokon ismeretlen volt a protestáns egyházakban. A létezés Kierkegaard számára: Krisztus utánzása, szenvedés Krisztussal, meghalni érte. Másszóval: a létezés Kierkegaard számára a mártír és a szent életformája, ami megegyezik az Ember-Isten életével. Ez egy olyan kategória, amit a protestáns egyházak *expressis verbis* elvetettek, mint összeegyeztethetetlent az Egyetlen Szenttel, Jézus Krisztussal. Kierkegaard misztikus ájtatosságától, a protestáns pietizmustól hajtva, találkozott kutatása közben egy keresztény létezéssel azon az úton, amely nem tartozik — legalább közvetlenül nem — a teológiához vagy a filozófiához, hanem a katolikus aszketizmushoz.

Szerintem itt van teológiai forrása és alapja az exisztencialista filozófiának és ebből a szemszögből kell hittudományi vizsgálat alá venni Kierkegaard exisztencializmusát. A történeti fejlődés más irányban haladt. Eljutottak addig, — elsősorban Heidegger hatására — hogy mellőzték a kierkegaardi gondolkodás teológiai és keresztény alapját, és hogy feloldották hittudományi tartalmú fogalmait egy magában vizsgált emberi létezés fogalmaiban, aminek az lett a következménye, hogy nemcsak megváltoztatták a teológiai fogalmakat, hanem meg is fosz-

tották őket minden konkrét jelentéstől (1). Minden jelentésüktől megfosztva ezek a fogalmak hízelegtek a két háború közti nemzedék nihilista ösztönének. Ezért léptem fel 1925-ben Barth azirányú kísérlete ellen, hogy Kierkegaard-ot a protestáns teológiába bekebelezze (2), és ennek következményeként Barth maga is elismerte egy ilyen vállalkozás lehetetlenségét (3). Így történt aztán, hogy Kierkegaard neve eltűnt Barth dogmatikájából. Ellenben magam meg vagyok győződve arról, hogy cseppet se oldjuk meg a létezés problémáját, amit Kierkegaard oly ékes szavakkal fejtett ki, ha magát ezt az alapvető problémát kihagyjuk a dogmatikából. Barth visszatért egyháza hagyomány-tiszteletéhez. A létezés keresztény fogalma, úgy ahogy azt Kierkegaard meghatározta, Barth-nál, amennyiben ő protestáns, semmiféle érdeklődést se válthat ki. Lehet számára helyet jelölni az erkölcstanban, ahogy Barth teszi, de ha így járunk el, akkor félreismerjük jelentőségét. Ezzelszemben Kierkegaard létezés-fogalma nem kerülte el a katolikus hittudósok érdeklődését. Másrészt Heidegger filozófiájának példájából is láthattuk, hova vezet, ha hittudományi fogalmakat általános fogalmakká alakítunk át. Egy Isten előtt és egyidejűleg Krisztusban való létezés eszméje átalakul a történelemben való létezés elméletévé és olyan elkorcsosuláson megy át, hogy az időben emberré vált Istenhez való ragaszkodás, a « főnökhöz », mint saját idejének megtestesítőjéhez, való ragaszkodássá válik. A mártír halála, aki megvallja Istent — az ég kinyílik az első mártír megkövezésekor — olyan halállá változik, ami leleplezi az emberi létezés körülhatároltságát a semmi előtt. A « pillanat », amely Kierkegaard-nál a keresztény misztika fogalma, történelmi vagy politikai felelősség átmeneti « vállalásává » korcsosul.

Biztosan érdekes lesz ebben az órában, amikor arra törekszenek, hogy meghúzzák a határvonalakat a filozófia és a teológia között, felidézni a kapcsolatokat, amelyek a múltban a létezés filozófiája és a protestáns teológia közt voltak. Senki se vonhatja kétségbe, hogy új feladatok várnak ránk.

(Erik Peterson. « Existentialisme et théologie protestante ».
Dieu Vivant, 1948, no 10.)

De ezek a megállapítások nem feledtethetik el velünk a protestáns teológia nagyonis különböző irányzatát, amit talán leghíresebb jelenkori mesterüknek, **KARL BARTH**-nak tulajdonítottak. Köztudomású, hogy

(1) Loewith egy idézett példája a 347. lapon: « Egy diák (Heidegger-é) egy nap a következő igen jellemző tréfát találta ki: El vagyok határozva, csak éppen nem tudom, mire. »
(2) « Was ist Theologie » (« Mi a Teológia »), Bonn, 1925.
(3) Igen érdekes Bultmann kísérlete, hogy Heidegger-t a protestáns teológia számára hasznosítsa

ez utobbi «Dogmatika» címen teszi közzé nagy életművét. A sokkal rövidebb «Egy Dogmatika Vázlata» című műveből figyelemreméltóak a dogmatika feladatáról szóló lapok, amelyek ha nem is vezetnek be bennünket a tan lényegébe, mégis lehetővé teszik a kutatás irányzatának és szellemének megértését.

A DOGMATIKA FELADATA

A dogmatika az a tudomány, amelynek a segítségével az Egyház a birtokában levő ismeretek színvonalán számot ad magának hithirdetésének tartalmáról.

Kritikai tudományág, azaz a Szentírás normája és a Hitvallások adottságai alapján van felépítve.

A dogmatika *tudomány*. Minden korban végnélkül sokat gondolkodtak, beszéltek és írtak arról, hogy mit is kell érteni tudomány alatt és mi se közelíthetjük meg ezt a problémát, ha egyszerű hivatkozásokkal megelégszünk. A tudománynak egy olyan meghatározását adom, ami minden bizonnyal vitatható, de ami mégis kiindulási pontul szolgálhat előadásom számára. Tudományon egy megértési és ábrázolási kísérletet értünk, kutatást és tanítást egy meghatározott tárgyra és cselekményre vonatkoztatva. Egyetlen ilyen természetű eljárás se tarthatja magát másnak, mint kísérletnek és mikor magáról a tudományról ezt mondjuk, csak kihangsúlyozzuk kettős arculatát: időlegességét és meghatároltságát. Azokban a körökben, ahol a tudományt éppen a legnagyobb komolysággal kezelik, semmiféle illúziót sem táplálnak afelől, hogy mire képes az ember; nem egy olyan vállalkozáshoz fogott hozzá, ahol a legmagasabbrendű bölcsesség a legkifinomultabb művészettel párosul, ugyanis az égből aláhullott tudomány és az abszolút tudomány nem létezik.

A keresztény dogmatika szintén kísérlet, megértési és előadási próbálkozás; arra törekszik, hogy meglásson, meghalljon és lerögzítsen bizonyos adottságokat, hogy összegyűjtse és rendezze őket előadásra, tanítás formájában.

Minden tudományban a tárgy tanulmányozása és alkalmazása egy cselekvési területre is irányul, mert egyetlen tudomány sem vonatkozhat csupán a tiszta elméletre, vagy csupán a gyakorlatra; az elméletet mindig a belőle származó gyakorlat kíséri. A dogmatika is ilyen kettős mozgásban áll rendelkezésünkre; nem egyéb, mint kutatás és tanítás egy tárggyal és egy cselekménnyel kapcsolatban.

A dogmatika tárgya a keresztény egyház.

Egy tudomány tárgya nem lehet más, mint ami jelenléti és bizalmi kapcsolatot tart fenn a vizsgált tárggyal és cselekvéssel. Tehát nem

bántóan körülhatároló megszűkítés az, amit a dogmatikára, mint tudományra erőltetünk, amikor azt állítjuk, hogy ennek a tudománynak a tárgya az Egyház. Az Egyház illetékességi hely, közösség, amelyre rá van bízva a dogmatika sajátos tárgya és aktivitása, azaz az Evangélium hirdetése. Amikor azt mondjuk az Egyházról, hogy a dogmatika tárgya, azt értjük ezen, hogy attól a pillanattól fogva, amikor az ember foglalkozni kezd a dogmatikával akár hogy megtanulja, akár hogy tanítsa, az Egyház birodalmában találja magát. Ha valaki úgy akarna dogmatikát alkotni, hogy öntudatosan az Egyházon kívülre helyezi magát, annak fel kell arra készülnie, hogy a dogmatika tárgya idegen marad a számára és cseppet sem csodálkozhat, ha már az első lépéseknél eltéved, vagy hogy rombolónak fogják tekinteni. A dogmatikában éppúgy mint másutt, meghitt kapcsolatban kell lennie a tudománynak a tanulmányozott tárggyal és ennek a bensőséges megismerésnek itt az Egyház élete a tárgya. Ez nem jelenti azt, mintha a dogmatika megelégedhetne azzal, hogy újravizsgáljon és előhozzon az egyházi hatóságok által régebben vagy újabban meghatározott elemeket oly módon, mintha más dolgunk nem lenne, mint ismételni a dogmatika előírásait. Maga a katolikus dogmatika másként tekinti feladatát. Amikor azt mondjuk az Egyházról, hogy a dogmatika tárgya, csak egy követelményre hívjuk fel a figyelmet: annak, aki ezzel a tudománnyal foglalkozik akár mint tanár, akár mint tanítvány, el kell fogadnia azt a felelősséget, hogy a keresztény Egyháznak és az általa folytatott munkának síkjába helyezze magát; ez *sine qua non* feltétel (1). De ne értsük félre: az Egyház életében való szabad részvételről van szó, felelősségről, amit a keresztény ember ezen a területen elvállalt.

A dogmatika tudománya eszköz, aminek segítségével az Egyház számot ad magának hithirdetése tartalmáról *a birtokában levő ismeretek színvonalán.* Azután, amit az előbb mondtunk a tudományról, bárki azt felelheti, hogy ez magától érthető. Mégis bizonyos, a dogmatikára vonatkozó elképzelések arra kötelezenek, hogy megismételjem: a dogmatika egyáltalán nem valami égből a földre aláhullott dolog. De azért nagyszerű lenne, mondhatnók, ha létezne egy ilyesféle, égből aláhullott, abszolút dogmatika. Erre csak ennyit válaszolhatunk: igen, ha angyalok lennénk. De Isten akaratából nem vagyunk angyalok, és ezért jó, hogy csak emberi és földi dogmatikával rendelkezünk. A keresztény Egyház nem az égben van, hanem a földön és az időben; és annak ellenére, hogy Isten ajándéka, mégis az emberi és földi valóságok közé iktatott ajándék; és ami az Egyházban történik, az megfelel ezeknek a valóságoknak. A keresztény Egyház a földön él és a történelemben, mint őrzője

(1) kizárolagos «ami nelkül nem» feltétel.

a jó letétnek, amelyet Isten rábízott (II. Tim., 1, 14). Mint ezen értékes javak kezelője járja útját a történelmen át erőben és gyengeségben, hitben és hitetlenségben, engedelmességben és engedetlenségben, megértésében vagy meg nem értésében annak, amit feltártak előtte. E világ történelme a természetet, a kultúrát, a szokásokat, a vallásokat, a művészeteket, a tudományokat, a társadalmakat és az államokat érintő történésekben bonyolódik le. Ebben a hálózatban az Egyháznak is megvan a maga történelme, emberi és földi történelem; ez oknál fogva lehet teljes egészében tagadni azt, amit Goethe mondott vele kapcsolatban: az egyház tévedések és erőszakosságok szövevénye volt a korszakok folyamán. Ha mi, keresztények komolyak vagyunk, úgy be kell vallanunk, hogy az Egyház történelme sem folyik le másként, mint a világ történelme. És ezáltal alkalmunk nyílik arra, hogy szerényen és alázatosan beszéljünk az Egyházról és az egyházi munkáról, amit dogmatika formájában folytatunk itt.

A dogmatika csak akkor töltheti be szerepét, ha kapcsolatban marad az Egyház jelenlegi körülményeivel. Az Egyház tudatában van saját korlátainak, amikor felelősséget érez azért a letétért, amit igazgatnia és megőriznie kell és ezeket a javakat illetőleg egyedül a Isten adósának tudja magát, aki azokat rábízta. Ez a felelősség sosem fog a tökéletességig fejlődni. Ellenkezőleg, a keresztény dogmatika mindig elmélkedések, kutatások és viszonylagos leírások összessége marad, amelyek mind alkalmasak tévedésekre. Tudásának elmélyítésére fog törekedni; utánunk mások jönnek és az, aki kitart ebben a munkában, remélheti, hogy jobban fogják elgondolni és kimondani azt, amit mi magunk igyekeztünk mondani és gondolni. Jelenleg szerényen és békésen kell munkánkat végezni, felhasználva ismereteinket. Nem fognak tőlünk többet követelni, mint amennyit kaptunk. Ahogy a kicsi dolgokban hű szolga (Máté, 25, 23), ne szégyelljük ezt a lekicsinyítést. Semmi többet nem kérnek tőlünk, mint a hűségünket.

A dogmatika, mint tudomány, arra hivatott, hogy számot adjon magának a keresztény Egyház tanításának tartalmáról. Egyáltalán nem létezne dogmatika, ha az Egyház elsődleges feladata nem az lenne, hogy hirdesse az Evangéliumot és hogy tanuskodjon Isten kinyilatkoztatott Igéje mellett. Ez a mindig sürgető feladat, ami kezdettől fogva az Egyház problémája volt — a tan és a tanítás, a tanúságtétel és a hithirdetés problémája — nemcsak a hittudósnak vagy a lelkésznek adtak dolgot, hanem az egész Egyháznak: de egyáltalán mi mondanivalónk lehet nekünk, keresztényeknek? Mert kétségkívül az Egyháznak annak a helynek kell lennie, amely a világnak szóló igét visszhangozza. Ennek következtében, mivel az Egyháznak az a küldetése, hogy hirdesse *Isten Szavát,* amely ugyanakkor *emberi mű* is, kezdettől fogva kialakult egy teológia

— vagy aminek mi nevezzük körülbelül a 17. századtól fogva — egy dogmatika megalkotásának szükségszerűsége.

A teológiában benne rejlik egy *forrás*-probléma (honnan való az Ige?) és a *szövegmagyarázatnak* nevezett tudományág feladata, hogy erre a választ megadja. Ezen túl a *hogyan* kérdésre is felelni kell, tanulmányozni kell az Egyházra bízott hithirdetés formáját és módozatait; így jutunk el a *gyakorlati teológia* területére. A kettő közt a *dogmatika* vagyis a *módszeres teológia* helye van. Ami a keresztény hittant illeti, a dogmatika nem kutatja se azt, honnan jön, se hogy miként konkrétizálódik, de viszont feltesz egy kérdést: *mi az,* amiről elmélkednünk, amiről gondolkoznunk kell? Ez a kérdés természetesen csak aztán merül fel, ha a Szentírás már megtanította számunkra, hol a forrás; és azzal az állandó törekvéssel együtt lép fel, hogy ne maradjon elméleti kijelentéseknél, hanem gyakorlatilag visszhangoztassa ezt a hirdetést a világban. Dogmatikailag kifejezve, a teológia nem történelmi jellegű értekezés, amit bizonyos történelem-elgondoláshoz van kötve, hanem maga a történelem, amely áthatja a jelenlevő valóságot és értelmet ad neki. Egyébként a hithirdetés sose fajulhat puszta technikává, mert napjainkban nem elégséges csak ezt kérdezni magunktól: a keresztény hittannak milyen tartalmának kell lennie? Mindenesetre erősen hangsúlyozni kell, hogy ezt a problémát nem oldhatjuk meg, ha csupán az exegézishez folyamodunk, vagy a gyakorlati teológiához. Szükséges, hogy dogmatikával rendelkezzünk. Ami az *Egyház-történetet* illeti, amit téves lenne semmibe venni, azt mondhatnám, hogy programmja enciklopedikus; büszke arra, hogy állandó érdeklődés tárgya és megvan a maga méltányos helye a keresztény tanításban.

A dogmatika *kritikai tantárgy.* Nincs tehát arról szó, amit időről-időre hisznek, hogy bármiféle, akár régi, akár új teológiai képlethez lenne kötve, vagy hogy azt kellene hinnünk: már minden munkát elvégeztek. Mert ha létezik egy kritikai tantárgy, aminek szüntelenül újra kell kezdenie munkáját, ez a dogmatika, amely külsőleg erre van ítélve azért, mert az Egyház hithirdetését mindig tévedések fenyegetik. A dogmatika az Egyház tanának és tanításának ellenőrzése; távol áll tőle, hogy önkényes és szabadon választott kritériumra alapozott vizsgálatot hajtson végre, hanem az Egyháztól fogja kérni a szabályozó szempontot, amelyre helyezkedik. Gyakorlatilag a *Szentírás,* — Ó és Újszövetség — *mércéje az,* amin a dogmatika az Egyház tanítását kiértékeli. A Szentírás az alapokmány, amely a legbensőségesebben érinti az Egyház életét, Isten Szava megjelenésének dokumentuma Jézus Krisztus személyében. Ezen okmányon kívül nincs más semmink, és ahol az Egyház élő, ott mindig újra fel kell becsülni e kritérium által. Nem foglalkozhatunk dogmatikával e kritérium jelenléte nélkül és szüntelenül vissza

kell térnünk a tanúságtétel kérdéséhez. Ez nem szívem és lelkem tanúságtétele, hanem az apostoloknak és prófétáknak, mint Istennek magának a tanúságtétele. Az a dogmatika, amely mellőzné ezt a kritériumot, nem lenne többé objektív.

A tézisben bejelentettük: a *hitvallások adatai alapján*. A Szentírás és a hitvallások nincsenek azonos síkon. A hagyománynak még legérvényesebb részeiben sem jár olyanfokú tisztelet és szeretet, mint a Bibliának. Egyetlen reformáció-korabeli vagy jelenkori hitvallás se törekedhet az Egyház tiszteletének elnyerésére ugyanazon címen, mint a Szentírás. De ez semmit se változtat azon a tényen, hogy az Egyház meghallgatja és értékeli Atyáinak tanúságtételét; jóllehet ebben nem találjuk meg úgy Isten Szavát, mint Jeremiásnál vagy Pálnál, mégis nagyjelentőségű számunkra. Ha engedelmeskedünk a parancsnak « tiszteld atyádat és anyádat », akkor nem tagadhatjuk meg a tiszteletet atyáink állításaitól se, akár a dogmatika tudományos kidolgozását, akár a hithirdetést illetik is. A hitvallásoknak sincs *kötelező* erejük ott, ahol a Szentírástól különböznek, ennek ellenére mégis komoly megbecsülésben kell őket részesítenünk és viszonylagos tekintélyt kell számukra engedélyeznünk.

Ezzel a kritériummal ellátva, a dogmatika kritikai szemlélettel lát feladatának, ami azt jelenti, hogy számot ad magának a keresztény hithirdetés tartalmáról és arról a kapcsolatról, ami az Egyház által kinyilvánítandó hittan és aközött van, amit ténylegesen hirdet. A dogma számunkra Isten Egyházhoz intézett szavának az Egyház által való megismétlése, rekonstrukciója. Az Egyháznak állandóan vizsgálnia kell a kapcsolat és a viszony fokát a dogma és az általa hirdetett üzenet között. A cél tehát egyszerű: az Egyház igehirdetésének állandó tökéletesítéséről van szó. Annak a tökéletesítése, szabatossá tétele és elmélyítése, amit Egyházunk tanít, Isten saját munkája, de az ember erőfeszítését is igényli. Ennek az erőfeszítésnek egy részét a dogmatika fejezi ki.

(Karl Barth. *Dogmatik im Grundriss*. Zollikofen-Zürich. Evangelischer Verlag, 1947.)

A teologiai vitákon, a dogmáról való vitatkozásokon túl fennmarad egy lélektani és erkölcsi valóság: a jelenkori vallásos aggodalom és azok a különféle formák, amelyekben testet tudott ölteni a nem hittudós gondolkodóknál, keresztény íróknál. Péguy-tól Bernanos-ig, Mauriac-ig könnyen találhatunk erre példát, könnyen megjelölhetjük árnyalatait, állomásait. De az ő művük inkább az irodalomtörténethez tartozik, mint a vallásos gondolkodás történetéhez. Nem teljesen ez a helyzet **SIMONE WEIL**-lel. Manapság már könnyű megkülönböztető helyet fenntartani számára a jelenkori vallásos aggodalom e képviselői között. De milyen

helyet? Az elsőt, mondják egyesek, akik kissé elhamarkodva Pascallal és ugyanakkor Keresztelő Szt. Jánossal meg Avilai Szt. Terézzel hasonlítják össze. Kétségkívül óvatosabbaknak kell lennünk: a fiatal filozófusnő gondolkodásában sok a szinkrétizmus és erősen illatozik a gnosztikizmustól és tudjuk róla, hogy nagyonis határozott ideológiai érvekből kifolyólag sosem keresztelkedett meg. A keresztény hagyománytisztelet szempontjából ügyesen, de veszélyesen játszott minden nagy vallás és minden nagy bölcselet eszméjével. A legérdekesebb és a legjobb benne talán hangjának különlegessége, kutatásának színezete, aminek visszhangját meg fogjuk találni «La Connaissance surnaturelle» című művének alábbi kivonatos töredékében.

A TERMÉSZETFELETTI MEGISMERÉS
(Töredékek az imáról és a hitről.)

A világ közepén áll egy fa, ami mellett semminek sincs visszhangja, ami mellett semmi nem ad árnyékot.

Az erény és a kötelességek teljesítése felé igyekvő akarati erőfeszítésnek nincs önmagában értéke, hanem csak úgy, mint egy szótlan imának, mint egy mozdulatokkal kifejezett, néma imának.

A néhány hónapos gyerek, aki egy csillogó tárgyat megkívánt, tud kiabálni, hogy megkapja. A kezét is ki tudja nyújtani érte, aztán leengedheti, ha elfáradt, aztán megint kinyújthatja, mindezt órákon át. Végülis anyja észreveszi és nem nézheti tovább; odaadja neki a tárgyat.

Egy hangya mászik egy síkos, függőleges síkon, halad néhány centimétert és leesik, újra mászik, újra leesik, megint mászik és megint leesik. Egy gyerek, aki figyeli, tíz percig elszórakozik ezzel a látvánnyal, aztán nem bírja tovább; szalmaszálra teszi a hangyát és felemeli a függőleges sík fölé.

Így kényszerítjük Istent is, miután kifárasztottuk állhatatosságunkkal, hogy az időt örökkévalósággá alakítsa át.

Az állhatatosság, amely képes Istent kifárasztani, végtelen alázatosságból származik.

Az alázatosság hatalmat ad számunkra Felette. Csak a tökéletesen üres semmi társulhat a tökéletesen tömör léttel. Csak az alázatossággal lehetünk oly tökéletesek, mint a mi Atyánk.

Ehhez egy teljesen összetört szív kell.

Egy mozdulatokkal kifejezett ima, olyan mint a hangyáé, aki felmászik és leesik, sokkal alázatosabb, mint a szóval kifejezett ima, mint a belső kiáltások vagy a vágyakozás csendes irányításával kifejezett ima. Ez annyi, mint tudni, hogy semmire se vagyunk képesek, és mégis kimerülni haszontalannak hitt erőfeszítésekben, várva alázatosan a napot,

amikor talán észreveszi majd ezt a Hatalom, akihez nem merünk könyörögni.

Nincs alázatosabb magatartás, mint a néma és türelmes várakozás. Ez a rabszolga magatartása, aki mindig kész gazdája bármely parancsára, mégha nincs is parancsa számára.

A várakozás a cselekvésben levő gondolat passzívitása.

A várakozás az idő átalakítása örökkévalósággá.

« A várakozásban fogják meghozni gyümölcseiket. »

A legfontosabb igazság:

A hit misztériumai úgy használhatók és csakugyan úgy használatosak, mint ahogy a marxista dialektikát használta Lenin (e két esetben az ellentmondás, mint a tévedés logikai kritériumának kiküszöböléséről van szó), hogy teljesen leigázzák a lelkeket az anatéma ügyes kezelése folytán. A választottak, akik éppúgy irtóznak a lélek lázadásától, mint a szolgaságtól, a kontempláció, a szemlélődés segítségével a hit misztériumából ko-an-okat alkotnak. De másban rejlik titkuk. Abban, hogy két értelem van.

Van egy természetfeletti értelem. Ez a tudás, a gnózis, amelynek Krisztus volt a kulcsa, az igazság tudása, amelynek fuvallatát az Atya küldte.

Ami a természetes értelem számára ellentmondás, az nem az a természetfeletti számára, de ez utóbbi csak a másik értelem kifejezésmódjával rendelkezik.

Azonban a természetfeletti értelem logikája sokkal szigorúbb, mint a természetes értelemé.

A matematika érzékelteti számunkra ezt a hiearchiát.

Ebben rejlik a pitagoreizmus, a platonizmus és az őskereszténység alapvető tana, a Szentháromság; Krisztus egy személybeni kettős természetének, a jó és a rossz egységének és kettősségének, az átlényegülésnek a forrása, mindezek megőrizve, gondolhatnánk, a Szentlélek szinte csodás oltalma által.

A hit misztériumaira vonatkoztatott természetes értelem eretnekséghez vezet.

A hit misztériumai, ha elválasztjuk őket minden értelemtől, nem lesznek többé misztériumok, hanem képtelenségek.

De a természetfeletti értelem csak Isten természetfeletti szeretetétől lángoló lelkekben van meg.

Krisztus és Prometheusz tüzet hozni jöttek a világra.

Szent János tudta, hogy van egy természetfeletti értelem, hiszen azt írta, hogy csak a Kereszt révén hatolhatunk Isten bölcsességének titkaiba.

Odin is megismerte a rúnák természetfeletti bölcsességét, amit, miközben a fán éhesen és szomjasan, lándzsától átdöfött mellel függött, felajánlottak neki...

A misztérium fogalma jogos, amikor az értelem leglogikusabb és legszigorúbb használata zsákutcába vezet, ellentmondásba, amit nem tud az ember elkerülni, abban az értelemben, hogy egy szó eltörlése a másikat értelmetlenné teszi, és egy szó használata szükségképpen egy másiknak a használatát kényszeríti ránk. Akkor a misztérium fogalma, mintegy emelőként átteszi a gondolatot a zsákutca oldaláról a másikra, a kinyithatatlan ajtó oldaláról a másik oldalra, az értelem világán túlra, fóléje. De hogy eljuthassunk az értelem világán túlra, előbb át kellett haladnunk rajta teljes egészében; áthaladnunk egy feddhetetlen szigortól meghúzott utat követve. Másképp az ember nem túl van, hanem innen.

Ezt érezte meg és ezért fogadta el ösztönösen Platón és Keresztelő Szt. János; egyik az érvelő formát, a másik az osztályozót, ami meglepheti az olvasót, de ami a szerző számára a misztika ellensúly-szükségletének felel meg.

Miután így meghatároztuk a misztériumot, a hit misztériumai az értelem számára ellenőrizhetőkké válnak.

Egy másik kritérium az, hogy a lélek, miután hosszú és szerelmes szemlélődés útján eltelt a misztériummal, azt tapasztalja, hogy ha megszünteti, tagadja a misztériumot, akkor értelmét az értelem számára is megfogható kincstől fosztja meg, ami az értelem világához is hozzátartozik.

Az értelem nem tudja ellenőrizni magát a misztériumot, de tökéletesen hatalmában van a misztériumhoz vezető utak ellenőrzésének lehetősége, az ahhoz felvezető és az onnan levezető utak ellenőrzése. Ilymódon teljesen hű marad önmagához, amennyiben elismeri a lélekben egy a lélek számára magasabbrendű képesség létezését, amely képesség a gondolatot maga az értelem fölé emeli. Ez a képesség a természetfeletti szerelem.

A hit a lélek összes természetes képességének önkéntes alávetése a természetfeletti szerelemnek.

Ez az, amit Platón *Állam*-ában igazságosnak nevez.

Szt. Pál a hitet és az igazságosságot állhatatosan azonosítja: « hitét igazolására számították be, hite igazolta », stb.

A szó egy másik használata szerint a megigazulás a természetfeletti szerelem gyakorlása.

Ez ugyanannyit jelent, mert a természetfeletti szerelem csak úgy gyakorolható, ölt testet, válik cselekedetekké, ha a lélek többi képességei szolgálóivá válnak és az ő közvetítésükkel a test maga is szolgává lesz.

A természetes képességeknek külön-külön saját természetükben kell, hogy legyen elegendő indítóokuk, ami kényszeríti a lelket, hogy a természetfeletti szerelemnek alávesse magát, hacsak nincs hazugság.

A lélek, ha a megigazuláson kívül van — a hiten kívül — hazudik magának.

Ha azt mondom: én, ez már hazugság.

Uram, csupa tévedés vagyok. A tévedés nem más, mint a semmi. Uram, hadd tudja ezt egész lelkem, lelkem összes része és maga testem is.

A lelkem csak annyi kell hogy legyen testem és Isten számára, mint ez a tollszár a kezem és a papír számára — közvetítőeszköz.

Krisztus megmutatta, hogy egy emberi lélek, egy emberi személy talán nem más, mint ez.

Az emberi személy ebben az esetben azonos az Isteni Személyek személyiségével, akit megismertek, szerettek és aki viszontszeret, akinek parancsolnak és aki engedelmeskedik.

Amikor egy ember eléri ezt az állapotot, akkor ő a Krisztus.

De talán a legnagyobb szentek is csak haldoklásuk perceiben, csak egy pillanatra érik ezt el!

Vagy talán egy igen-igen kis szám elérte már előbb?

Krisztus már ilyen volt, amikor született. És mégis csak a kereszt-fán teljesedett be...

Az ima csak akkor irányul Isten felé, ha *feltételnélküli*. Feltétel nélkül imádkozni annyi, mint Krisztus nevében kérni. Ez az az ima, amelyet sose utasítanak vissza.

Legyen meg a te akaratod — bármi legyen is az.

Szállj le belém, hogy végrehajtsd általam akaratodat — bármi legyen is az.

A hit annyi, mint hinni, hogy egy ilyen ima után véghezvitt cselekedetek kevésbbé távolodnak el majd az Isten iránti engedelmességtől, mint az előtte véghezvitt cselekedetek.

Ha úgy látszik, hogy egy cselekedetet Isten parancsolt, az ember könyörögheť, hogy Isten segítse is végrehajtani.

De csak ezzel a hallgatólagos megszorítással: csak azért kérem segítségedet ehhez a cselekedethez, mert azt hiszem, hogy akaratoddal összhangban van és csak abban az esetben, ha ez tényleg így van.

Ugyanakkor egy ilyen cselekedet sikerét éppoly erősen kell kívánni, ahogy egy kapzsi vágyódik arany, vagy egy éhező kenyér után.

Mert tévedhetünk Isten akaratát illetőleg — de abban biztosak lehetünk, hogy Isten azt akarja, hogy mindazt végrehajtsuk, amiről azt hisszük, hogy összhangban van akaratával.

Szt. Ferenc azt hitte, hogy parancsot kapott arra, hogy Szt. Damján

templomába köveket vigyen; és amíg ebben a hiszemben volt, Isten akarta is, hogy hordja a köveket.

Hogyan lehetséges, hogy egy emberi lélekben felmerül az az érzés, hogy Isten ilyen különleges dolgot akar? Ez éppoly rendkívüli csoda, mint a Megtestesülés.

Vagy inkább ez magának a megtestesülésnek a csodája. A lélek, akit állandóan ez az érzés vezérel, születésétől haláláig, ez az emberré lett Isten.

A művészet ugyanilyen csoda, mert a művészi ihlet az egészen elsőrendű művészetben (ami nagyon ritka) ilyen természetű. Ugyancsak ilyen minden értelmi megvilágosodás.

Mindezen csodák a feltételnélkülinek a feltételezettben való jelenlétében állnak, mégpedig abban az irányban, amit a mozdulatlan a gondolatba lehelt.

E csoda nélkül csupán földi lények lennénk.

Mindazok, — és talán ez a nagy többség — akik sohasem érezték magukban ezt a csodát, csupán földi lények.

De hogyan érzik meg egyesek?

De van egy második csoda is: hogy egy ilyenfajta ihlettől teremtett szavaknak és tetteknek sugárzása van, ami szeretetre ösztönzi a legföldibb szíveket is.

Ha a gyűlölet keveréke, irígység, önzés nélkül szeretjük őket, és mégis azzal a vággyal, hogy egy napon magunk is birtokoljuk a forrást, csupán mert itt a jó és semmi másért, — el fogjuk érni azt.

Az itt-lenti szent és sugalmazott dolgoknak e sugárzása ítéli meg a földi lelkeket és kényszeríti őket végeredményben, hogy az Istennek vagy az ördögnek adják magukat.

Ezért beszél Krisztus Szt. János Evangéliumában állandóan az iránta való állásfoglalásról. Róla van szó, mint emberről, és nem mint egyházról vagy teológiáról.

A lelkünk mérleg. Az energia iránya a cselekedetekben a mérleg mutatója, ami ezt vagy azt a számot jelzi. De a mérleg hamis.

Amikor Isten, az igaz Isten elfoglalja egy lélekben az egész őt megillető helyet, akkor a mérleg pontossá válik.

Isten nem mondja meg, mely szám előtt kell megállnia a mutatónak, de az Ő jelenlétéből kifolyólag a mutató pontosan jelez.

A mérleg minden irányban mozog. Egy szeg rögzíti le a közepét. Ezentúl pontosan mutat. A szeg semmiféle számot se jelez, de a szeg révén a mutató pontosan mutat.

Upanisad: Isten nem az, aki a szó által van kifejezve, hanem az, ami által a szó kifejezésre jut. Az, ami által minden ki van fejezve, és aki maga nincs kifejezve semmivel.

Nem a mutató által jelzett számok, hanem az, ami által a mutató pontos számokat jelez.

Ez az, amiért a tökéletes emberi lény nem Istenért cselekszik, hanem Isten által, Isten részéről, és nem Istenben szereti az emberi lényeket, hanem Isten részéről és Istenen keresztül.

(Simone Weil. *La Connaissance surnaturelle.* Paris, Gallimard, 1950.)

Fejezzük be végül ezt a rövid áttekintést a jelenkori keresztény gondolkodásról **ROMANO GUARDINI**: «A Kereszténység Lényege» című művének egy rövid részletével. E teológia-professzornak, akinek nagy volt a befolyása a német katolikus ifjúságra a két háború között, gondolkodása és művei inkább lélektani, sőt néha költői cél felé irányulnak mint dogmatikai cél felé. Ajánlásraméltóak, mert minden jelenkori problémának kaput nyitnak.

A KERESZTÉNYSÉG LÉNYEGE

Ennek a lényegnek nincs elvont meghatározása. Nincs doktrina, nincs morális érték-rendszer, nincs vallásos állásfoglalás, se életprogram, amely elválasztható lenne Krisztus személyétől és amelyről mégis ezt mondhatnánk: íme ez a kereszténység. A kereszténység Ő-maga; az ami Általa eljut az emberhez és a kapcsolat, amely Általa Isten és az ember közt létezhet. Egy tanítás tartalma abban a mértékben keresztény, amennyiben ritmusát Ő határozta meg. Semmi se keresztény, ami Őt nem tartalmazza. Jézus Krisztus személye maga az a kategória történelmi páratlanságában és örök ragyogásában, amely meghatározza a kereszténység létét, cselekvését és tanítását. Ez paradoxon. Minden, ami a léthez tartozik, bizonyos alapvető meghatározásokat tartalmaz, amik megalapozzák sajátosságait és elhatárolják minden mástól. Amint a gondolkodás egy ilyen területet akar megragadni spekulatív módon, elkülöníti ezeket az alapvető meghatározásokat és így éri el az e területen sajátos tárgyakat illető összes lehetséges megállapítások kezdő adatait. Ezek az előfeltételek vagy kategóriák egyetemlegesen szükségszerűek; a mi esetünkben azonban másként van. Ott, ahol általában az általános eszme található, egy történeti személyiség jelenik meg. Ugyanez a helyzet a morális magatartással is. Ennél is kötelezőerejükből és egyértelműségükből kifolyólag megfellebezhetetlen normák vannak. Ezek a normák, amennyiben normák, mindig általános érvényűek. Pontosan ennek köszönhető, hogy minden adott helyzetet magukba tudnak foglalni és

hogy a gyakorlat konkrét használatot biztosít számukra. Ezzel ellentétben a keresztény cselekvésben az általános norma helyén Krisztus történelmi személyiségét találjuk.

Nagyjelentőségű problémák erednek ebből. Az a nehézség, hogy lemondjunk a szabadságról, amelyet egy normára való hivatkozás lehetővé tesz, mert gyakorlatilag kényszerülünk a lemondásra és hogy helyette egy legfelső értéknek tekintett személy tekintélye alá soroljuk magunkat; ez a nehézség a botrány veszélyében fejeződik ki. Az elméleti problémákat, az alábbi kérdések vetik fel: ha Krisztus a keresztény eszme kategóriája, mi módon adottak ez eszme tartalmai? A létezés objektív valóságai hogyan esnek egybe ezzel az alapvető személyes formával, amiről szó volt? Hogyan van felépítve a keresztény tétel? És hogyan a keresztény öntudat? stb. Ezek rendkívül nehéz problémák és ezidelg a keresztény teológia még nem tette őket megfigyelés tárgyává. Látszólag a teológia biztosítani akarta saját munkája tudományos jellegét, amikor ezt a munkát a történelmi vagy filozófiai tudományok mintájára hajtotta végre, amely tudományok elvont kategóriából indulnak ki. Csupán tartalmának különleges jegyeivel, vagy pedig a kinyilatkoztatás tekintély-jellegével határozta meg a kereszténységet. Ami a keresztény öntudat természetét illeti — az öntudat keresztény aktivitásának és módszeres kifejtésének, tehát a keresztény öntudatnak a természetét attól kezdve, hogy Krisztus, mint eme öntudat és ismeret kategóriája fel van tételezve —, ezzel a teológia területén látszólag egyáltalán nem foglalkoztak. Ezt a szempontot inkább a vallásos gyakorlatnak engedik át.

Hogy befejezésül éreztessük egy különleges példán e fejtegetések fontosságát, felhívjuk a figyelmet arra az általánosan elfogadott megállapításra, hogy a kereszténység a szeretet vallása. Ez igaz azzal a feltétellel, hogy a «szeretet»-et, amelyről itt szó van, helyes értelemben fogjuk fel: nem mint általában a szeretetet vagy a szerelmet; se mint általában a vallásos szeretetet; hanem mint szeretetet, amelynek egy meghatározott személy a tárgya, és amely csak a személy révén válik lehetségessé, azaz Krisztus személye révén. Ha a kereszténység a szeretet vallása, úgy csak ebben az értelemben lehet az a kereszténység a Krisztus felé irányított szeretet vallása, de Krisztuson át Isten felé éppúgy, mint a többi ember felé. Erről a szeretetről megmondatott, hogy a keresztény létezés számára nemcsak egy elszigetelt, meghatárolt cselekvést jelent, hanem «az első és legnagyobb parancsot is, és hogy az egész Törvény és a Próféták is hozzá kapcsolódnak» (Máté, 22, 38-40). Ez a szeretet tehát az a magatartás, amely teljesen megvalósítja a kereszténység értelmét. Ennek kell meghatároznia minden életet. De mit jelent az, hogy úgy teljesítsük a különféle morális feladatokat, mint Krisztusért és általa való szeretetet, amely feladatoknak mégis magukban kell

foglalniok a létezést összes helyzetével, valóságával és értékével? A cselekvések egész változatossága, amelyekből felépül a világ, hogyan tudja megtalálni anyagi és formális alapját a Krisztusért való szeretetben?

Lehetetlen mégcsak elkezdenünk is a választ itt ezekre a kérdésekre. Elégnek kell lennie pillanatnyilag, hogy felhívtuk rájuk a figyelmet.

(Romano Guardini. *Das Wesen des Christentums.*
Würzburg, Werkbundverlag, 1938.)

II. — A KERESZTÉNYSÉGEN KÍVÜL

Ha a kereszténység még mindig a nyugati vallásos gondolkodás jellemző formája, akkor ugyancsak ismertetnünk kell itt a keleti vallások hatalmas együttesét, jelenlegi fejlődésüket és a nyugati gondolkodásra való közvetett hatásukat.

Ebből a szempontból helyet kell adnunk ebben a fejezetben **RENÉ GUÉNON** művének — jóllehet gyakran és szenvedélyesen tiltakozott a « vallás » és a « metafizika » összekeverése ellen. Alighanem senkisem tett többet a keleti tanok iránti kíváncsiságunk felkeltésére és fontosságuk bemutatására mind az időtlenség síkján, mind a « modern világ krízisével » szemben, mint ő, könyveinek valódi értéke és a gyakran elsőrendű írókra gyakorolt hatása révén.

Guénon számára a hagyomány eszméje uralkodó eszme: a vallás nem egyéb, mint a hagyományos gondolkodás egy formája, ami alig található azon az együttesen kívül, amelyet a judaizmus, a kereszténység és az iszlám formált. Másutt metafizikáról lesz szó: « Míg a vallásos szempont lényegileg magábanfoglalja egy érzelmi jellegű tényező közbeléptét, addig a metafizikai szempont kizárólag értelmi... » (« Introduction générale á l'Etude des Doctrines hindoues », 95. lap.) A metafizika valójában mindenek felett áll: de elfajult vagy teljesen háttérbe szorult Nyugaton a középkor végétől kezdve. Keleten fenntartotta magát: nemcsak a hindu gondolkodásban, hanem a kínai taoizmusban és az iszlám titkos jellegű tanításában is. A metafizikát nehéz meghatározni, mert « a meghatározás mindig körülhatárolást is jelent ». Ezért nem mondhatjuk Arisztotelesz nyomán, hogy a metafizika a lét ismerete, amennyiben az lét, mert « a tiszta lét nem az első és nem is a legegyetemlegesebb alapelv ». De kétségkívül többet fog érni, ha hagyjuk, hogy René Guénon maga határozza meg azt, amit « metafizikai megvalósulásnak » nevez művének azon a lapján, amely alapvető a keleti vallások és az általuk parancsolt magatartások megértése céljából.

Jelöljük ki Kelet összes hagyományos tanának közös tanítása, alapján a metafizikai megvalósulás fő szakaszait. Az első, bizonyos értelemben csak bevezető szakasz emberi területen megy végbe és még nem terjed az egyéniség határain túl. Ennek az egyéniségnek egy határtalan kiterjedéséből áll, amely egyéniségnek testi módozata, modalitása az egyetlen, ami a közönséges embernél kifejlődött és abból csak egy igen kis részt foglal el; valójában ebből a testi modalitásból kell kiindulni, és épp ezért a kezdetnél érzéki rendű eszközöket szoktak használni, amelyeknek egyébként visszahatást kell okozniok az emberi lény többi modalitására. Az a szakasz, amelyről beszélünk, voltaképpen mindazon lehetőségek megvalósulása vagy kifejlődése, amelyek virtuálisan az emberi egyéniségben rejlenek, és annak mintegy különféle irányokban a testi és érzéki területen túl terjedő sokszoros meghosszabbításai: és az érintkezés a többi állapottal ezeken a meghosszabodásokon keresztül lesz megvalósítható.

Az egyéniségnek ezt a maradéktalan valóraváltását a teljes hagyomány úgy jelöli meg, mint az « elsődleges állapot » helyreállítását, amit az igazi ember állapotának tekintenek, ami már mentes a közönséges állapot bizonyos jellemző korlátaitól, mégpedig attól, amit az elsődleges feltételnek tulajdonítanak. A lény, aki elérte ezt az « elsődleges állapotot », csak emberi egyén még, nincs egyetlen tényleges egyénfeletti állapot birtokában se; és mégis ettől kezdve mentes az időtől, a dolgok látszólagos folytonossága számára egyidejűséggé alakult át; öntudatosan egy olyan képességgel rendelkezik, ami ismeretlen a közönséges ember számára, és amit « az örökkévalóság megérzésének » nevezhetnénk. Ez rendkívül fontos, mert az, aki nem tud kilépni az idő-folytonosság szemszögéből és minden dolgot egyidejűen szemlélni, az képtelen a legkisebb metafizikai eszmélésre is. Aki igazán el akar jutni a metafizikai megismeréshez, annak az az első dolga, hogy az időn kívül helyezze magát, vagy inkább úgy is mondhatnánk, hogy az « időtlenségben » helyezze el magát, ha egy ilyen kifejezés nem tűnnék túlságosan különlegesnek és szokatlannak. Az időtlenségnek ez a megismerése egyébként elérhető bizonyos mértékben, kétségkívül nagyon hiányosan, de mégis már valóságosan, jóval ez « elsődleges állapot » előbb említett teljességének elérése előtt.

Talán azt fogják kérdeni: minek ez az « elsődleges állapot » elnevezés? Azért, mert az összes hagyományok, beleértve a nyugatit is (mert maga a Biblia se mond mást), megegyeznek annak a tanításában, hogy ez volt az az állapot, amely normális volt az emberiség eredeténél, míg a jelenlegi állapot csak hanyatlás, egy bizonyosfajta fokozatos elanyagi-

asodás eredménye, ami az idők folyamán, egy bizonyos ciklus tartama alatt ment végbe. Nem hiszünk az « evolúcióban », abban az értelemben, amit a modern tudósok adnak ennek a szónak; az úgynevezett tudományos feltevések, amiket kiagyaltak, cseppet se felelnek meg a valóságnak. Különben is egyszerűen utalhatunk itt a kozmikus ciklusok elméletére, amely különösen fejlett a hindu tanokban; ha többre vállalkoznánk, az már tárgyunkon kívül esne, mert a kozmológia nem metafizika, jóllehet elég szorosan függ tőle; nem egyéb, mint alkalmazása fizikai szinten; az igazi természet-törvények egy viszonylagos és esetleges területen szükségszerű és általános alapelveknek csupán csak következményei.

Térjünk vissza a metafizikai megvalósuláshoz: második szakasza az egyén-feletti állapotokra vonatkozik, de még csak kondicionálisakra, jóllehet feltételeik egész mások, mint az emberi állapoté. Itt az ember világa, ahol még az előző fokon időztünk, teljesen és véglegesen túlhaladott. Sőt még tovább kell mennünk: ami túlhaladott, az a formák világa a maga legáltalánosabb jelentésében, amely magában foglalja a teljes egyéni állapotot, bármilyen is legyen, mert a forma mindezen állapotok közös feltétele, az, ami által az egyéniség az, ami. A lény, amelyet nem lehet többé emberinek nevezni, ezentúl kilépett a « formák áramlásából », hogy a távol-keleti kifejezést kövessük. Még más megkülönböztetést is kellene tenni, mert ez a szakasz alosztályokra osztható: a valóságban több alszakaszt tartalmaz, kezdve az állapotok elnyerésétől, amelyek még — jóllehet formanélküliek — a kifejezett létezéshez tartoznak, egész az egyetemesség fokáig, amely a tiszta lény állapota.

Mégis, bármily magasrendűek legyenek is ezek az állapotok az emberihez viszonyítva és bármennyire eltávolodtak is tőle, még csak viszonylagosak, és ez érvényes még a legmagasabbra is közöttük, arra, amely megfelel az összes megnyilvánulás kútfőjének. Birtoklásuk tehát csak átmeneti eredmény, amit nem szabad a metafizikai megvalósulás végső céljával összetéveszteni; ez a cél a léten túl honol, és hozzá viszonyítva minden egyéb csak előkészület és feléje vezető út. Ez a legfelsőbb cél: a teljesen abszolút, minden korlátozástól mentes állapot; már ebből kifolyólag is teljesen kifejezhetetlen, és mindaz, amit mondhatunk róla, csak negatív szóalakokkal adható vissza: a korlátozások tagadásával, amelyek minden létezést meghatároznak és megjelölnek a maga viszonylagosságában. Ennek az állapotnak az elérését nevezi a hindu tan « felszabadulásnak », amikor a feltételek alá vetett állapotokhoz viszonyítva szemléli, és « egyesülésnek » is, amikor a legfelső alapelvvel kapcsolatban éli át.

Ebben az abszolút állapotban egyébként a lét összes többi állapota elvileg megtalálható, de átalakulva, megszabadulva a különleges feltételektől, amelyek, mint sajátos állapotokat, meghatározták őket. Mindaz

fennmarad, aminek pozitív valósága van, mert ebben van minden forrása; a « felszabadult » lény valóban birtokában van lehetőségei teljességének. Csak a körülhatároló feltételek tűntek el, amelyek valósága teljesen negatív, mert csak « hiányosságot » képviseltek, ahogy Arisztotelesz is értette ezt a szót. Távol a megsemmisüléstől, ahogy egyes nyugatiak hiszik, épp ellenkezőleg ez az utolsó állapot az abszolút teljesség, a legfelső valóság, amellyel szemben minden egyéb csak illúzió.

Tegyük még hozzá, hogy minden eredmény, még a részleges is, amit a lény a metafizikai megvalósulás során elért, végleges módon elért eredmény. E lény számára ez az eredmény állandó szerzemény, amit soha semmisem tehet semmissé; az ilyen természetű munka, még akkor is, ha félbeszakad a végső cél előtt, egyszer és mindenkorra elvégzett munka már abból kifolyólag is, hogy időn kívüli. Ez az egyszerű elméleti ismeretre is érvényes, mert minden ismeret magában hordja gyümölcsét, amiben alaposan különbözik a cselekvéstől, amely nem más, mint a lét pillanatnyi módosítása és amely mindig elkülönül saját okozataitól. Ezek az okozatok végeredményben a létezés ugyanazon területéhez és rendjéhez tartoznak, mint aki létrehozta őket; a cselekvésnek nem lehet az az eredménye, hogy felszabadítson a cselekvés alól, és következményei nem terjednek túl az egyéniség határain, ha egyébként ez utóbbit kiterjedésének teljes egészében vizsgáljuk mindazzal egyetemben, amire csak képes. Mivel a cselekvés, bármilyen legyen is, nem áll szemben a tudatlansággal, amely minden korlátozás gyökere, nem is tudná azt eltüntetni; egyedül az ismeret távolítja el a tudatlanságot, ahogy a nap fénye eloszlatja a homályt, és ekkor megjelenik legfelső valóságában az « Én », minden kinyilvánított vagy ki nem nyilvánított állapotnak megváltozhatatlan, örök forrása.

Ezután a nagyon is tökéletlen vázlat után, amely bizonyosan csak halvány fogalmát adja a metafizikai megvalósulás lehetőségeinek, egy észrevételt kell tennünk, méghozzá lényegbevágót, súlyos értelmezési tévedések elkerülése céljából: azt, hogy mindaz, amiről itt szó van, nincs semmiféle kapcsolatban sem akármilyen többé-kevésbé rendkívüli jelenséggel. A jelenség a fizika területéhez tartozik; a metafizika túl van a jelenségeken; és ezt a szót a maga legnagyobb általánosságában használjuk. Ebből egyebek között az következik, hogy az előbb említett állapotoknak egyáltalán semmi közük sincs a « pszichológiához »; határozottan le kell ezt szögeznünk, mert ebben a vonatkozásban furcsa félreértések fordultak néha elő. A pszichológia már meghatározásából kifolyólag is, csak az emberi állapotokra érvényes és még ebben az esetben is, ahogy azt manapság értelmezik, csak egy erősen megszorított sávot ér el az egyén lehetőségeinek területén, ami pedig jóval messzebb terjed, mintsem a tudomány szakértői feltételezhetnék. Valójában az egyén sok-

kal több és ugyanakkor kevesebb, mint ahogy azt Nyugaton gondolják: sokkal több, mert testi módozatán túl végnélkül kiterjedhet, és e módozathoz tartozik voltaképpen az, amit róla általában tanulmányoznak; de sokkal kevesebb is, mert távol attól, hogy egy teljes, önálló lény legyen, csupán csak egy külső megnyilvánulás, futó látszat, amit magára öltött a való lény, akinek a lényege cseppet sincs veszélyeztetve változatlanságában.

(René Guénon. *La Métaphysique orientale*. Chacronac, 1951.)

Guénon gondolkodása szabatos és meg nem alkuvó. Érvényesnek mutatkozik a keleti gondolkodás minden formájára. De ezt a gondolkodást más úton is megközelíthetjük: például a jelenkori legjobb vallás-történészeken keresztül. Mircea Eliade «Le Yoga, Immortalité et Liberté» (Payot, 1954) című főművének előszavában nagyon jól hangsúlyozta a hindu vallások tanulmányozásának filozófiai és aktuális vallásos jelentőségét.

«A problémák, amelyek napjainkban az európai öntudatot izgatják, arra is előkészítenek, hogy jobban megértsük a hindu lelkiséget; sőt ami több, arra bíztatják ezt az öntudatot, hogy az évezredes hindu tapasztalatot használja fel saját filozófiai munkájában. Ezt a következőképpen értjük: a legújabb európai filozófia tárgyát az *emberi kondíció* képezi és főleg az emberi lény időbelisége; ez az időhöz való kötöttség teszi lehetővé az összes többi meghatározást, és végső fokon «kondicionált» lénnyé, a «kondíciók» végnélküli, fokozatosan eltűnő sorozatává teszi az embert. Márpedig az embernek ez a «kondicionálási» problémája (és ennek folyománya, amit rendszerint elhanyagolnak Nyugaton: a «vissza-kondicionálás») a hindu gondolkodás központi problémája. Az Upanisad-ok óta India komolyan csak egy nagy problémával foglalkozott: az emberi kondíció strukturájával. (Emiatt mondták és nem ok nélkül, hogy az egész hindu filozófia «exisztencialista» volt és most is az...) A Bhagavad-Gita számára, mint kissé a kereszténység számára is, a probléma a következő formában merült fel: hogyan oldható meg az a paradox helyzet, amit az a kettős adottság okozott, hogy egyrészt az időben *találja magát* az ember, tehát történelemre van kárhoztatva, másrészt tudja, hogy el lesz kárhoztatva, ha hagyja, hogy az időlegesség és a történetiség kimerítse és hogy ennek következtében a *világban* mindenáron egy olyan utat kell találnia, ami történelemtúli és időnélküli síkba vezeti?...» (Idézett mű, 10, 12, 13 l.)

Továbbá napjainkban élénk érdeklődés és néha valóságos rajongás is tapasztalható a keleti gondolkodás bizonyos formái iránt, amelyeket jelenkori nyugati mesterek, vagy mágusok és sokkal kevésbé illetékes teozófusok alkalmaztak. Valóban egy Shrî Aurobindo uralkodó eszméje

kétségkívül — amint azt René Daumal megjegyezte — « egymást követő szintézisek eszméje, amelyeken keresztül az idők folyamán az egyetlen és örök igazság alkalmazkodik az ember történelmi szükségszerűségeihez, az erkölcsök, kultuszok, a tudás sajátos feltételeihez. Mivel a feltételek az idővel változnak, korszakonként eljön egy pillanat, amikor a változatlan igazság kifejezései megszűnnek alkalmazkodni az emberi adottságokhoz, nem értik meg többé őket, elvesztik hathatóságukat. A hitek, tanok, szellemi állásfoglalások átdolgozása válik szükségessé, új értelmezése az eredeti szavaknak, amelyeknek tartalmi és alkalmazkodási gazdagsága kimeríthetetlen és a széthullás állapotában lévő hagyományos alapelemek új szintézise... »

Fogalmat nyerhetünk erről a hindu modernizmusról Jean Herbert és Aurobindo művei nyomán. (Aurobindo és néhány más szerző műve a « Spiritualités vivantes » című kollekcióban Albin Michel-nél jelent meg; lásd még Jean Herbert: « Spiritualité hindoue », Albin Michel, 1947, és « La Mythologie hindoue », ugyanott 1953; Aurobindo, « Le Secret du Veda », Cahiers du Sud, 1955; és végül nem szabad megfeledkezni Masson-Oursel alapvető könyveiről se.)

A jelenkori hinduizmus tendenciája, úgy látszik, egy « nyílt » vallássá való válás felé tartó törekvés — ami nagyon fontos lehet az emberiség vallásos jövője számára. Miután befejezte nagy művét és elmélkedett jelentőségén, egy olyan történész és egyúttal történetfilozófus, mint Arnold Toynbee, azt írhatta a közelmultban (*Observer*, 1954 október 14-én), hogy kétségkívül különféle utak vezetnek — éppúgy, mint ahogy különfélék a tradíciok is — a vallásos igazsághoz. Ezt még ma is elismeri — Toynbee szerint – az emberiségnek az a fele, amely a hinduizmus és a buddhizmus formáihoz tartozik. « A hindu vallások — írja Toynbee — nem kizárólagosak. Hajlamosak megengedni, hogy más utakon át is meg lehet közelíteni a misztériumot. Biztos vagyok, hogy ebben igazuk is van, és hogy India vallásainak ez a katolikus lelkülete az üdvösség útja különféle vallású emberek számára egy olyan korban, amikor meg kell tanulnunk, hogy együtt éljünk, mint egyetlen, nagy család tagjai, ha nem akarjuk elpusztítani sajátmagunkat. »

A hinduizmus bizonyos *egyetemességre* valo törekvésének figyelemreméltó kifejezését találjuk meg magánál **GANDHI**-nál *Ashram-hoz írt Leveleiben:*

TÜRELMESSÉG, VAGY A VALLÁSOK EGYENLŐSÉGE

Nem szeretem a tolerancia szót, — írja Gandhi, — de nem találok helyette jobbat. A tolerancia magában foglalhatja, egész alaptalanul egyébként, azt a feltevést, hogy egy másik ember hite alábbvaló a mi-

énknél, jóllehet az *ahimsá* arra tanít bennünket, hogy más ember vallásos hitét ugyanúgy tiszteljük, mint sajátunkét — aminek ennek következtében így elismerjük tökéletlenségét. Aki keresi az igazságot, aki engedelmeskedik a szeretet törvényének, az könnyen elfogadja ezt. Ha eljutottunk volna már az igazság teljes szemléléséig, akkor nem lennénk többé keresők, hanem eggyé válnánk Istennel, mert az igazság Isten. Mivel azonban még csak a keresésnél tartunk, folytatjuk a kutatást és tudatában vagyunk tökéletlenségünknek. Ennélfogva, ha magunk tökéletlenek vagyunk, a vallásnak, ahogy azt felfogjuk, szintén tökéletlennek kell lennie. A vallást nem valósítottuk meg tökéletességében éppannyira, mint ahogy nem valósítottuk meg Istent. Mivel a vallás, úgy ahogy azt felfogjuk, tökéletlen, ezért képes mindig a fejlődésre és újramagyarázható. Az igazság felé, az Isten felé való haladás csak ezen fejlődés értelmében lehetséges. És ha az összes elképzelt vallás-elmélet tökéletlen, akkor nem lehet szó alsóbb vagy felsőbbrendűségről az egyiknek a másikhoz való viszonyában. Minden vallás az igazság kinyilatkoztatását tartalmazza, de valamennyi tökéletlen és nem tévedhetetlen. A más hitek iránt érzett tiszteletnek nem kell megakadályoznia bennünket abban, hogy meglássuk bennük a fogyatékosságokat. De éppoly intenzíven tudatában kell lennünk saját hitünk hiányosságainak is, mégsem szabad ebből kifolyólag cserbenhagynunk, hanem meg kell kísérelnünk, hogy legyőzze ezeket a fogyatékosságokat. Ha részrehajlás nélkül vizsgálnánk minden vallást, akkor nemcsak nem haboznánk a mienkébe vegyíteni más vallások kívánatos jellemvonásait, hanem még kötelességünknek is éreznénk.

Ezek után feltehető a kérdés: miért van annyi különféle hit? A lélek egy, de a testek, akiket éltet, sokan vannak. A testek számát nem csökkenthetjük és mégis elismerjük a lélek egységét. Mint ahogy a fának csak egy törzse van, de sok ága és levele, ugyanúgy csak egy igaz és tökéletes vallás van, de megsokasodik, ahogy az emberek közvetítésén keresztül halad. Az egyetlen vallás a szóbeli kifejezés birodalmán túl van. A tökéletlen emberek csak saját szókincsükkel tudják kifejezni, és szavaikat megint más, ugyancsak tökéletlen emberek magyarázzák. Melyik az az értelmezés, amit mint igazit kell elfogadnunk? Mindenkinek igaza van a maga szemszögéből, de az se lehetetlen, hogy mindenki téved. Innen ered a tolerancia szükségszerűsége, ami nem közömbösség saját hitünkkel szemben, hanem tisztább, értelmesebb szeretet ugyanez iránt a hit iránt. A türelmesség szellemi behatolás lehetőségét adja, ami oly távol van a fanatizmustól, akár az északi sark a délitől. A vallás igazi ismerete ledönti az akadályokat a hitek között. Amilyen mértékben ápoljuk magunkban a türelmességet más felfogások iránt, olyan mértékben fogjuk igazabbul megérteni sajátunkat.

Világos, hogy a türelmesség nem torli el a jó és a rossz megkülönböztetését, a különbséget a helyes és a hamis között. De itt csak a világ fő vallásos elméleteiről akartam beszélni. Valamennyi közös alapokon nyugszik. Valamennyi nagy szenteket hozott létre.

Miközben a különféle vallások szent könyveit kedvemre lapoztam, eléggé megismertem a kereszténységet, az iszlámot, a zoroasztrizmust, a judaizmust és a hinduizmust ahhoz, amire szántam ezt az ismeretet. Mondhatom, hogy a szövegek olvasása közben egyáltalán nem voltam részrehajló, jóllehet abban az időben ezt a folyamatot magamban még nem tudatosítottam. Ha erre az időre visszaemlékszem, akkor látom, hogy cseppet sem törekedtem arra, hogy egyet is megkritizáljak a vallások közül azért, mert nem volt az enyém, hanem minden könyvet tisztelettel olvastam és mindegyikben ugyanazt az alapvető morált fedeztem fel. Voltak bizonyos dolgok, amiket nem értettem és amiket ma sem értek még, de a tapasztalat megtanított arra, hogy tévedés lenne szükségképpen tévesnek hinni valamit, amit nem ért az ember. Bizonyos, akkor nem értett dolgok olyan világossá váltak közben, mint a nap. A megítélés pártatlansága sok nehézség megoldásában segít és kritikánk olyan alázatos és udvarias lehet, hogy semmiféle keserűséget nem hagy maga után.

(Mohandas Karamchand Gandhi. *Levelek Ashram-hoz.* Paris, Albin-Michel, 1948)

De ne feledjük, hogy a hinduizmus nem jelenti a nem-keresztény vallásos világ egészét. Még helyet kellene adni a buddhizmusnak (V.ö.: Henri Avon, «Le Bouddhisme», P.U.F., 1951, általános bibliográfiával, vagy pedig Masson-Oursel és Hauchecorne cikkeivel a «Histoire des Religions»-ban, 2. kötet, Bloud et Gay, 1954. Valamint D.T. Suzuki, «Essai sur le Bouddhisme Zen», Albin Michel, 1954). De főként nem felejthető el az idézett hindu gondolkodók távlataival szemben, amelyek biztatók, mert univerzálisak, az iszlám politikai és ugyanakkor kulturális és vallásos felébredése. Ebben az esetben is egy viszonylag igen állandó jellegű, nagy vallásos tanítással állunk szemben, amelynek dogmatikai ismertetése a XX század közepén kissé hiábavalo lenne. Az olvasó saját tájékozodására néhány friss, könnyen beszerezhető közleményre támaszkodhat (Emile Dermenghem, «Mahomet et la Tradition islamique» (Seuil, 1955), amelyben jó a bibliográfia; a *Lumière et Vie* rendkívüli száma 1956 januárjában; a «Documents spirituels» című sorozatban jelentek meg (Cahiers du Sud): A.J. Arberry, «Le Soufisme» J. Gouillard fordításában (1952), és Hocein Mansur Hallaj, «Dîwân», fordította és bevezette Louis Massignon (1955)) Magának a francia történész és

orientalista Louis Massignon-nak nem felejthetjük el az iszlám gondolkodásával kapcsolatos alapvető munkáit se. (V.ö. többek közt, « La Passion d'Al-Hallâj Salmân Pak », « Les Sept Dormants d'Ephèse », stb.) Azért csak említjük itt a műveket, mert ezek inkább az iszlám történetére vonatkoznak, azaz állandó jellegű szempontjaira és nem a legújabbakra.

A jelenkori vallásos aggodalom néha olyan formákat vesz fel, amik idegenek minden szorosabb értelemben vett vallás számára, sőt az ateizmus formáját illetőleg is. (Lásd e tárgyban a « Rencontres internationales de Genève », 1953. La Baconnière kiadás); azután esztétikai vagy irodalmi formákat is vehet fel, amikkel kapcsolatban érdekes lenne elemezni az ál-misztikus kísérleteket (ezek közt Georges Bataille-é jellemző, különösen a « L'Expérience intérieure », Gallimard, 1943); a morális formákat illetőleg: a szürrealista mozgalmat örökös dogma és etikagondjával, merevségével, tilalmaival, száműzéseivel egyesek úgy tekinthették, mint « szektát », sőt mint vallást (v.ö. e tárgyban Jules Monnoret, « La Poésie moderne et le Sacré », Gallimard 1945); társadalmi és politikai formákat (a vezér-misztika, Állam-misztika, stb.). Folytathatnók a listát napjainkat illetőleg az « Isten nélküli misztikusokkal », akik úgy tűnnek fel, mint a vallásos jelenség « kisiklásai », nyúlványai. Az olvasó utalást talál rájuk e könyv különféle fejezeteiben. Ehelyütt befejezésül meg fogunk elégedni azzal, hogy mégegyszer hangsúlyozzuk, miként lehet a vallás a jelenkori gondolkodás forrása és tápláléka, amikor idézünk egy befejező szövegrészt, amit olyasvalaki írt, aki egyik nagy vallásnak sem teológusa vagy « hivatalos » teórikusa.

Alfred North Whitehead, angol filozófus és matematikus (aki először Cambridge-ben tanított, ahol Bertrand Russell mestere volt, aztán az Egyesült-Államokban, a Harvard-on telepedett le) gondolkozását az idealizmusnak abban az újjászületésében kell elhelyezni, amelyben jelentős részt vállalt a vallásos gondolkodás bizonyos megújulása szerte a világon, de főképpen az Egyesült-Államokban. Egy időben, amikor a modern fizika felfedezései, olyan tudósok elméletei, mint Planck, Einstein vagy de Broglie, megrendítették az elmúlt század materialista tudományának dogmatizmusát és sokaknál új kételyek merültek fel és bírálták a világ kizárólagosan racionalista magyarázását. Whitehead egyike azoknak, aki legjobban fejezte ki kételyeit és kritikáját aziránt a tudomány iránt, amelyet mégis képvisel. Ezekben a furcsa sorokban a vallást inkább, mint a belső élet nélkülözhetetlen módját határozza meg — a vallás « éppen annyira művészet, mint a belső élet elmélete » — és nem, mint valami « jót »: « A vallás nem szükségképpen jó, sőt nagyon rossz is lehet. » Alapjában véve ebben Isten « szükségességének » hitvallását láthatjuk:

Ha a vallást tantételei szempontjából vesszük, akkor úgy határozhatjuk meg, mint általános igazságok rendszerét, amely igazságok, amennyire komolyan veszik őket és amennyire lelkesen kapcsolódnak hozzájuk, a jellem átformálását eredményezik.

Jellemünk és magatartásunk végül is meggyőződéseinkhez igazodik. Az élet elsősorban belső valóság, amit a maga számára él az ember és csak aztán külső, más emberekhez viszonyló valóság. A magatartást kétségtelenül a környezet határozza meg. De magatartásunknak megvan a maga célszerűsége is belső életünkkel kapcsolatban, amitől végső fokon az értéke függ. A belső élet a létezés spontán alkotása. És a vallás a belső élet művészete éppen annyira, mint elmélete, abban a mértékben, ahogy ez a belső élet magának ennek az embernek hatékonyságától függ és attól, ami állandó a dolgok természetében.

Ez a tan nem tesz semmi többet, mint megcáfolja azt az elméletet, amely azt állítja, hogy a vallás mindenekelőtt társadalmi valóság. Senki se vonja kétségbe, hogy a társadalmi valóságoknak fontos szerepük van a vallásban. Nincs tökéletesen független vallási szféra. Lehetetlen elválasztani a társadalmit az emberitől. A pszichológia nagyobb része egyébként nem a tömegmagatartások pszichológiája-e? De mindennemű kollektív izgalom érintetlenül hagyja a legvégső valóságot: az emberi lényt saját öntudatában és sajátmagával való egyedüllétének tudatában.

A vallást az egyén alkotja a maga egyedüllétéből. És ha ez a vallás igényeinek végső határáig fejlődik, három állapoton megy át: a semleges istentől az ellenséges istenig és az ellenséges istentől a társ-istenig.

Tehát a vallás egyedüllét. Aki soha sincs egyedül, az soha sem vallásos. A nagy kollektív lelkesedések, a hit megújulásai, az intézmények, az egyházak, a rítusok, a bibliák, az erkölcsi parancsok csak díszítmények, a vallás múlékony formái. Lehetnek hasznosak vagy károsak; lehetnek tekintély által ránk erőszakoltak vagy csak ügyes fogások. De a vallás végcélja mindezen túl van. Ebből következik, hogy az, aminek a vallásos élet eredményének kellene lennie, az mindenegyes egyén jellemének értéke. De minden érték pozitív vagy negatív, jó vagy rossz. A vallás nem szükségképpen jó, sőt nagyon rossz is lehet. A rossz létezése, ami a világ szerkezetébe van ágyazva, azt mutatja, hogy a dolgok természete ténylegesen elfajulási lehetőséggel rendelkezik. Az isten, akivel összekötöttük sorsunkat, romboló isten lehet, olyan isten, aki eltökélten mitsem törődik a világgal.

Nem lenne szabad, hogy a vallás szükségképpeni jóságának eszméje szálljon meg bennünket. Ez veszélyes illúzió. Csupán azt kell megtartani,

hogy a vallásos jelenségnek rendkívül fontos a szerepe. A történelem nagyon bőségesen igazolja ezt...

... Isten arra szolgál a világban, hogy szándékainkat olyan tárgyak felé irányítsa, amelyek öntudatunk szerint nem csupán csak a saját érdekünkben való állásfoglalást jelentik. Az élet alapeleme az isten, akinek révén az értelem a létezés adottságain túl egész a létezési értékekig emelkedik. Az az alapelem, amelynek segítségével szándékaink megszabadulnak a csupán velünk kapcsolatos értékektől, hogy elérhessenek másokkal kapcsolatos értékeket. Az az alapelem, amelynek útján ezek a megszerzett altruista értékek személyes értékekké alakulnak át.

Ő a kapcsolat alapeleme a világban. Az öntudat, amely egyéni bennünk, benne egyetemleges; a szeretet, amely részleges bennünk, teljes őbenne. Nélküle nem lenne világ, mert nem lenne többé lehetséges egyéni alkalmazkodás. A minőségi előrehaladást folytatja a világban. Célja mindig töredékes eszmékben ölt testet a világ aktuális állapotával kapcsolatban. Ezért minden haladás halhatatlan: az aktuális ideálokat formázza, amelyek az Istent jelentik a világban úgy, amilyen az az adott ponton. Minden cselekvés mélyebben vagy gyengébben az isteni lenyomatot hagyja a világon. Akkor aztán Isten az ideális értékek megnövekedett vagy lecsökkent tartalékával lát hozzá új kapcsolatához a világgal.

Isten nem a világ, hanem a világ kiértékelése. Az események folyását figyelmen kívül hagyva, ez a kiértékelés szükségképpen metafizikai funkció. Nélküle a haladás nem igényelne többé semmiféle megszorító jellegű pozitív meghatározást. De a jelenlegi világban Isten szembeállítja azt, ami aktuális, azzal, ami lehetséges. Tehát határt szab minden határozatlanságnak.

Amilyen mértékben az idő múlik, a világ úgy halad előre új ideálok kutatásában, amely ideálokat az aktuális adottságokból kell meríteni. Ennek a kalandnak vannak magas és mély pontjai. Mindaz, ami abbahagyja az emelkedést, nem tudja megőrizni helyzetét, és elkerülhetetlenül megindul a bomlás útján. A hanyatlás annyit jelent, mint természetét átadni sokkal szerényebb aktuális alkalmaknak, mert az új formák erőtlenek arra, hogy megtermékenyítsék az érzéki rendű sikereket, amik történeti múltjukat képezik. A mindenségnek ennek következtében két oldala van: a fizikai renden egyrészt silányul, másrészt szellemi renden szinte észrevétlenül emelkedik.

Így folytatja útját időmérő műszereink számára felfoghatatlan lassúsággal új alkotások felé, amelyek közt a fizikai világ, úgy ahogy azt jelenleg ismerjük, azzal fogja végezni, hogy egy egész kis, a semmitől alig megkülönböztethető loccsanáshoz fog hasonlítani.

A megvalósult rendnek az a típusa, ami jelenleg van a világon, egy

elképzelhetetlen múlt méhéből jött elő és sírját emberi képzeletet meghaladó jövőben fogja megtalálni. Csak az elvont fogalmak kimeríthetetlen birodalma fog fennmaradni és a teremtő erő, amelynek változó jellegét mindig saját teremtményei határozták meg mindig megújuló erővel és Isten, akinek bölcsesége kormányoz minden forma-rendet.

(Alfred North Whitehead. *Religion in the making.*
New York, Macmillan, 1926.)

VII

A MATEMATIKAI ÉS FIZIKAI TUDOMÁNYOK

Korunk természettudományának határozott jellemvonásai vannak, s ezeket e fejezet küszöbén bemutatni talán banális, de korántsem fölösleges.

As első ilyen jellemvonás *a kutatások éleshatárú szakokra való bomlása* — és ez annál jobban hangsúlyozódik, mennél pontosabban látják a tudományok a valóságot. A természet jelenségeinek gazdagsága és változatossága kimeríthetetlennek látszik és ugyanily végtelennek a tudományos tudásnak számtalan külön részre való oszlása, differenciálódása.

A második jellemvonás: *a kutatások erősen műszaki volta,* igen nagy technicitása: minden terület sajátosan alkalmazkodó módszereket, nyelvet, felszerelést igényel. Ezek minden pillanatban kifejezik a felhalmozott ismereteket, a fennálló szokásokat, a bevált utasításokat, szóval a gondolkodás és a szakma sokszor évszázados hagyományait — és ezekbe a területekbe sem hatolhat be a közönséges ember könnyebben, mint a régi mesterségekbe; sőt néha még a megismerés két sajátos területe is nehezen érti meg egymást.

Ez a tény megnehezíti, hogy egy ember egyedül korunk tudománya akárcsak egyetlen nagy ágának vezéreszméit is korlátolt keretek között és közérthető nyelven bemutassa. Fontenelle (1657-1757) még « árulás » nélkül, az igazság meghamisítása nélkül beszélhetett « a világok többféleségéről » olyan olvasóhoz, aki csak az elemi számtant ismerte, de persze ehhez az ő kivételes tehetsége kellett; és az ő korában a természettudomány még fiatal és a mainál végtelenül kisebb terjedelmű volt. Kérjük tehát az olvasót, gondoljon a kellemetlen, de tagadhatatlan tényre: több esztendős tanulás kell ahhoz, hogy a korunk mennyiség- és természettani tudományaiban fellépő eszmékről csak némileg is pontos fogalmat szerezzünk; hogy ezeket az eszméket « franciául », tehát közhasználatú franciasággal nem egykönnyen lehet kifejezni; hogy amit ezen a nyelven, vagy bármely más nyelven, világosan ki lehet fejezni,

gyakran csak durva megközelítése annak. amit a szaktudósok igen jol megértenek.

Nem kevésbé igaz, hogy a fizikai és matematikai tudományok roppant és rendkívül változatos birodalmában igenis vannak bizonyos vezérgondolatok, amelyek valami közös bélyegfélét nyomnak a kutatásnak egymástól néha nagyon távol fekvő ágaira — és amelyek szinte a célkitűzések összefutását, konvergálását feltételezik. Korunk tudósa érdeklődéseinek rangsorában bizonyos problémák az első helyekre kerültek. Nem kétséges például, hogy a kozmogónikus probléma, a világegyetem keletkezésének kérdése, amelyet Kant, Laplace és Herschel óta kissé elhanyagoltak, 1920 óta új kiterjedést és kiélezettebb formát kapott. A harmincas évek óta az atommag nem szűnt meg az egész fizikára, sőt az egész civilizációra megbűvölő hatást gyakorolni.

Az alábbi észrevétel kétségtelenül a természettudomány valamennyi ágára érvényes, de talán főképpen a matematikai és fizikai tudományokra: bármily sokféle területe is nyílt meg a matematikai vizsgálódásnak, mindig a megértés egységével találkozunk valamennyiben; a fokozott részletelemzésnek, az egyes fajok elmélyedtebb tanulmányozásának stb. köszönhető differenciálódás mozgalmához mindig csatlakozik a fordított mozgalom, az egységesítés és egyszerűsítés oly tipikusan matematikai mozgalma: általánosítás olyan általánosabb és elvontabb tárgytípusokra való átmenet révén, melyeknek tulajdonságai megengedik a külön kutatásokkal elért eredményeknek teljesebb és pontosabb elméletekben való egységesítését. Ez a helyzet a fizikában, amennyiben az matematizálódik, azaz egyre több mennyiségtani elemet vesz föl.

Így állván a dolgok, minden lehető fenntartással a következő eszmék minősíthetők jellemzőnek a tudományoknak a fizika és matematika területén ma tapasztalható általános tájékozódására nézve:

1. Az elvont és deduktív tudományok arca mélyreható változáson ment át. *Nincs többé élesen megvont határ a mennyiségtan és a logika között.* Mindenesetre a most már félszázados új logika is hű maradt a célhoz, melyet megalapítói kétezerötszáz évvel ezelőtt tűztek maguk elé: a logika még ma is az igaz gondolatnak és az ellentmondástól mentes előadásnak a tudománya; de miközben matematizálódott, teljesen megújult és átformálódott: hiszen az új logikát lényegében matematikusok teremtették meg, mert ők érezték szükségét, hogy saját tudományukat biztos alapokra fektessék; és erre az új logikára természetesen a matematika bevált kifejezési eszközeit alkalmazták. A XX. század logikája szimbolikus logika és alá van vetve a számolás törvényének. Ennek a ténynek következményei most már magukba a természettudományokba, sőt a műszaki kutatás bizonyos fejezeteibe is belejátszanak.

Ugyanakkor a matematika lassanként eltávolodott Auguste Comte híres meghatározásától; ma a matematika lényegében már nem «a mennyiségek közvetett mérésének tudománya.» Valóban sem a mennyiség, sem a szám, sem a tér — e szavak klasszikus és intuitív értelmében — nem jelenti többé a matematika elsődleges és alapvető fogalmát. A «tárgyak», amelyekről ma a matematikusok okoskodnak, «logikai szerkezetek» (logikai strukturák), melyeknek semminő egyenértéke nem közelíthető meg mértani vagy számszerű belátással; és ezeken a szerkezeteken olyan műveleteket hajtanak végre, amelyek nincsenek semmiféle közvetlenül látható vonatkozásban a közönséges számtan vagy az algebra műveleteivel. «Csoportok», «testek», «gyűrűk», «tenzorok», «matrixek»: ilyen neveket viselnek a lények, melyek ezt az új matematikai világegyetemet benépesítik; a szavakkal felidézhető képek alig segítenek bennünket abban, hogy elképzelhessük őket; valóban az «ész teremtményeiről» van szó, melyeknek létezése sohasem válik el meghatározásuktól és amelyeknek tulajdonságait csak világosan megfogalmazott axiomák (sarkigazságok) és alkalmasan választott műveletek következményeiként lehet fölfedezni. Innen az *axiomatikának*, a sarkigazságok logikája tanulmányozásának ma általánosan elismert fontossága; az axiomatika egyedül nyújtja a matematikusnak azokat a biztosítékokat, amelyeket nem kereshet többé az intuícióban. De tévednénk, ha azt hinnők, hogy csak az elvont tudományokban ilyen a helyzet, Az axiomatika ugyanis arra a képre is erősen visszahat, melyet a tudomány a valóság világáról alkot.

2. De maga ez a kép is mélyrehato átalakuláson ment át. A század elején a *relativitásnak* ma speciálisnak, különlegesnek nevezett elmélete felrobbantotta a klasszikus mechanika és kozmológia kereteit: az idő és a tér mérésének elméleti függetlenségét, melyet addig tökéletesen nyilvánvalónak tartottak, az idő és a tér új viszonya váltotta fel: oly felfedezés, melynek fontossága és visszhangja Copernicuséhoz hasonlítható. Saját első felfedezésének belső logikájától hajtva Einstein, akit korának néhány legkülönb szelleme követett, arra kényszerült, hogy *általánosítsa* a relativitás elméletét; azaz megpróbálja annak a matematikai elméletnek teljes átalakítását. amely a fizikai világegyetem alapvető törvényeit magyarázta, nevezetesen a *gravitáció* Newton-féle törvényét, melyben Henri Poincaré még a század első éveiben is az egész fizika legáltalánosabb és legjobban bebizonyított törvényét látta.

Ennek folytán 1920-ban a világegyetemnek az a képe, amelyet Copernicustól Laplace-ig a klasszikusok rajzoltak meg és amely már oly meghitten ismerős volt, hogy öröknek tartották, a relativitás elmélete embereinek, Einsteinnek, Eddingtonnak, Weylnak szemében nem látszott többé kielégítőnek. A csillagászok, akik először kételkedve álltak a rela-

tivisták bizarr elméleti gondolatépületei előtt, csakhamar csatlakoztak hozzájuk; ugyanakkor megfigyelő eszközeik is óriási módon fejlődtek es nemsokára lehetővé tették, hogy a relativisták legmeglepőbb jóslásainak egynémelyikét beigazolják: 1928-ban a *tejutak* rejtélyes *távolodása* általánosan elismert tény lett. Ezzel újra felmerült egy nagyon régi rejtély, az időnek és a világegyetem eredetének rejtélye és a természettudomány kebelében feltámasztotta a metafizika régi vitáit.

3. Ha már a kozmosz megváltoztatta arculatát, mit mondjunk az *elemről?* A század elején az atom és az elektron egy bizonyos értelemben a megoldást jelentette. Az atom és az elektron ma nem megoldás, hanem probléma. 1900 táján a « fekete test » (olyan rendszer, mely annyi energiát sugároz ki, amennyit belesugároznak) paradoxonjai kezdték napfényre hozni azt, ami korunk ismeretelmélete számára hovatovább az alapvető tény lett: hogy mihelyt túllépünk az atom határain, új világ kezdődik, más fizika, más matematika, sőt talán más logika is.

Húsz évvel a speciális relativitás felfedezése után Louis de Broglie doktori értekezése a tudományos gondolat történetének egyik legdrámaibb és ugyanakkor legtermékenyebb válságát nyitotta meg. Vajon a fizika hagyományos *determinizmusáról,* melyet az egész matematikai fizika feltételezett és egyszersmind meg is erősített minden olyan természeti folyamat szigorú és pontos előre való leírásával, melynek törvényei es kezdeti adottságai ismeretesek: vajon erről a determinizmusról, mely a relativitás elméleti megrázkódtatásaiból megerősödve került ki, le kellett-e, le kell-e most mondanunk? Harminc éve birkózik az elméleti fizika ezzel a kérdéssel, amelyre mind a mai napig szintén nem sikerült döntő választ adni. Végeredményben ugy látszik, hogy minden a *valószínűség* fogalma körül forog: nélküle az atom fizikája meg sem szólalhat. Igaz volna, hogy ennek a fogalomnak csak szubjektív jelentősége van? Nem csak holmi kompromisszumot fejez ki tudatlanságunk és tudásszomjunk között? Ha így van, az atom-világegyetem bizonytalanságai mögött titkosabb törvények rejtőznek, melyeket egy mélyebbre menő kutatásnak kell egy napon felfedeznie. Vagy pedig, ellenkezőleg, objektív volna a valószínűség természete? Talán maguknak a dolgoknak természetét fejezi ki? Akkor a végtelen kicsinek logikája végleg elillan az értelem hagyományos normái közül. Mintha a megértésnek, hogy e titokzatos világegyetemet fel tudja fogni, saját törvényein kellene erőszakot elkövetnie. Sokan ellenállnak ennek a gondolatnak, melyet érthetetlennek tartanak, míg mások kikerülhetetlennek tartják elfogadását.

4. Mindazonáltal — és ez a képnek nem legkevésbé érdekes vonása — ez az alapjaiban látszólag oly kevéssé biztos fizika, sokféle technikának nyitott és nyit rendkívüli távlatokat. Korántsem ez a század

találta fel a tudományos technikát. De korunk a technikának két, minden más technikától igen különböző fajtáját látta megszületni és növekedni, s ezekről egyszer talán azt fogják tartani, hogy jellemzők korunkra.

Az egyik technikát az eszközök összessége alkotja, melyeket az elektro-mágnesesség a gondolatok átvitelének, az önműködő ellenőrzésnek és végül olyan feladatok elvégzésének szolgálatában működtet, melyeket eddig tipikusan az intellektus feladatainak tartottak. E technikai együttesnek kortársai közt egyik legjobb szakembere Norbert Wiener, a «kibernetika» nevet ajánlotta ez új mesterség számára. A kibernetika legmeglepőbb és legtöbbet ígérő vonása arra képesíti az embert, hogy gépszerű lényeket teremtsen, melyeknek viselkedése bizonyos rokonságot mutat az emberével és amelyek nála gyorsabban és pontosabban tudnak elvégezni bizonyos nagyon bonyolult feladatokat. Ezek tehát voltaképp embergépek, melyek egynéhánya már hasznosnak mutatkozott a fiziológiában és amelyek tökéletesedve egy napon talán segíteni fognak megfejteni az emberi természet bizonyos titkait.

A másik új technika az atommag technikája, mely az általa felhasználható erők nagyságával tereli magára a közfigyelmet. Igaz, hogy ezeket az erőket eddig majdnem kizárólag rombolásra használták, mert az atommagba zárt energiák brutális felszabadítása könnyebbnek bizonyult, mint fokozatos és szabályozott felhasználásuk.

Úgy látszik, ezek korunk legjellemzőbb *eszméi* a matematikai és fizikai tudományok terén. Ezek fogják megszabni fejezetünk rendjét, aminthogy az idézendő szövegek kiválasztását is befolyásolták. Ezek a szövegek nyilvánvalóan nem játszhatnak olyan szerepet, mint e könyv többi fejezeteiben idézettek, — a bevezetés első szakaszaiban jelzett okokból. De mert a tudósok «szerzők» is, némelyek közülök — gyakran a legnagyobbak — nagy szabatossággal és igen jól fejezik ki magukat köznyelven még akkor is, mikor sajátosan tudományos anyagot tárgyalnak. Egyébiránt kötelességünknek véltük ezeknek a szövegeknek a tudomány egészével való összefüggését jelezni és a kérdéseket, melyekről szólnak, röviden ismertetni egy magyarázó kommentárban, mely elég részletes ahhoz, hogy a szövegek megértését lehetőleg megkönnyítse, de a XX. század tudományos *eredményeinek* még bármiféle hiányos leltárát sem próbálja adni

I. — A LOGIKA ÚJJÁSZÜLETÉSE ÉS A MENNYISÉGTAN ALAPJAINAK PROBLÉMÁJA

Epimenides azt mondta: « Minden krétai hazug és mindig hazudik. » De Epimenides maga is krétai volt. Ha tehát igazat mondott: hazudott; ha pedig hazudott: lehet, hogy igazat mondott... Nem olcsó szőrszálhasogatás vágya bírta rá a század elején Bertrand Russell, a híres angol bölcselőt, hogy a krétai Epimenides rejtvényét megoldja. Azért nyúlt hozzá, mert az igazság logikai problémája, mely a bölcselőket sohasem szűnt meg foglalkoztatni, kezdett a matematikusoknak is komoly gondot okozni.

Már két évszázad óta úgy vélték, és a természettudományok tényleges fejlődése igazat látszott adni a kutatóknak, hogy a természet megismerésének igazi módszere és igazi biztosítékai a matematikában keresendők. De hát magának a matematika uralmának legitimitása honnan ered? Hogy különbözteti meg a matematika az igazat a hamistól? Ezt a kérdést nem légből kapták: magának a tudománynak a fejlődése vetette fel kényszerítő erővel. Euklides mértana megszűnt *a* mértan lenni. Ki lehetett gondolni olyan mértanokat is, melyek önmagukban az euklidesinél nem kevésbé összefüggőek voltak. Bele kellett tehát törődni abba, hogy mértanban több, mint egy igazság létezik? És ha csak egy: hogyan válasszuk ki azt? Általánosabban szólva, a « természetes belátások fénye » bizonyos esetekben bosszantóan kezdett pislákolni és a matematikusok, akik hihetetlenül gazdag és bonyolult fogalmak világának felkutatásával voltak elfoglalva, bosszankodtak. Az 1870-es években a német Georg Cantor, lerakva a « halmazelméletnek », a matematika jövendő kulcsfejezetének alapjait, a lángész merészségével magukról a végtelen számú elemből álló csoportokról, « halmazokról » kezdett elmélkedni, — például az egész számok összességéről, vagy valamely egyenes valamennyi pontjának összességéről. Ez azt jelentette, hogy eleve feltette, hogy a tényleges, adott végtelen, minden valószínűség ellenére, a megértés tárgya lehet. « Én az összességet szakadéknak képzelem » mondotta maga Cantor; és vállalkozása, hogy ezeket a szakadékokat kikutatja, rendkívül termékenynek, de egyúttal roppant nyugtalanítónak is bizonyult. Mert meglepetéstől meglepetésig és rejtélyig törve előre a végtelen utasai csakhamar a paradoxonba ütköztek és a « szakadék » mélyén újra csak Epimenides-szel találkoztak és a kérdéssel: « mi az igazság? »

A matematika alapjának problémája fel volt vetve és a XX. század első felének elvont kutatásában az e probléma megoldására irányuló törekvés uralkodik.

Míg Henri Poincaré a bölcseleti elemzés hagyományos módján óvatosan, gondosan írta körül a problémákat, Bertrand Russell és David Hilbert, a matematikus, a logiko-matematikai kutatásnak új irányt adtak.

BERTRAND RUSSELL úgy látta, hogy a logikát kell újjáteremteni: a matematikai fogalmak síkján felmerülő nehézségeket általánosabb, elvontabb logikai fogalmak vizsgálatával kell megoldani, melyeknek tanulmányozását, noha logika szerint a matematikai fogalmakét meg kellene előzniök, a gondolkodás egész történetében, Arisztotelesz óta elhanyagolták. Az alant közölt szöveg ennek az általános tervnek keretébe tartozik: Russell meg akarja mutatni, hogy a számnak a matematika lényegébe vágó és látszólag elsődleges fogalmát az « osztály », « viszony », « tagról tagra való megfelelés » logikai fogalmaiból kiindulva fel lehet építeni.

A SZÁMNAK EGY MEGHATÁROZÁSA

Ha a szám meghatározását keressük, mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, amit vizsgálódásunk grammatikájának, nyelvtanának nevezhetünk. Sok bölcselő, amikor a szám meghatározását keresi, a valóságban a számosság (pluralitás) definícióját próbálja adni, pedig az egészen más dolog. Nekünk a « szám » fogalmának meghatározását kell megkeresnünk. Egy pluralitás nem a szám példája, hanem valamely határozott számé. Egy trió például a hármas szám egy esete, és a hármas szám a szám egy esete; de a trió nem a szám esete. Ez a megkülönböztetés eleminek és megemlítésre alig méltónak tetszhetik, de a bölcselők számára kevés kivétellel túl finomnak bizonyult.

Valamely határozott szám nem azonos a tagok olyan összességével, mely azt a számot eléri; a hármas szám, « 3 », nem azonos a Brownból, Jonesból és Robinsonból álló embertrióval. A hármas szám olyasvalami, ami minden trióval közös és azt minden más összességtől megkülönbözteti. A szám valami, ami bizonyos összességekre jellemző, azokra, amelyeknek ez a száma.

Ahelyett, hogy az « összesség » szót használnók, általában az « osztály » és néha a « csoport » szóval fogunk élni. Matematikában ugyanezt « halmaznak » mondják. Később sok mondanivalónk lesz az osztályokról. Egyelőre mennél kevesebbet szándékozunk szólni róluk. De egy-két megjegyzést itt mindjárt előre kell bocsátani.

Valamely osztály (összesség) két módon határozható meg és ez a két mód első látásra egymástól ugyancsak különbözőnek tetszik. Felsorolhatjuk az osztály tagjait, mondván: « A csoport, melyre gondolok, Brownból, Jonesból és Robinsonból van összetéve. » Valamely határozott

tulajdonságot is megemlíthetünk, például amikor az *emberiségről* vagy *London lakóiról* beszélünk. A felsoroló meghatározást külterjesnek, « extenzió » által történőnek, azt pedig, amely valamely jellemző tulajdonságra emlékeztet, átfogónak, « intenzió » által történőnek nevezzük. Logikailag a két meghatározás közül a második, az intenziós alapvetőbb. Ez a megállapítás két meggondolással igazolható: 1° a felsoroló, extenziós meghatározást mindig át lehet alakítani egy átfogó intenziós meghatározássá; 2° az átfogó, intenziós meghatározást gyakran még elméletben sem lehet egy másik, extenziós meghatározásra visszavezetni...

Térjünk most vissza a szám meghatározására. Világos, hogy « szám » bizonyos összességek csoportosításának módja, éspedig azoké, amelyeknek adott tagszámuk van. Feltehetjük, hogy valamennyi pár nyalábba van kötve, valamennyi trió egy másik nyalábba és így tovább. Így több összesség-nyalábot nyerünk, és a nyalábok mindegyike mind-azokból az összességekből áll, melyeknek bizonyos tagszámuk van. Minden nyaláb: osztály, melynek tagjai összességek, azaz osztályok; így minden csoport osztályok osztálya. Például az a nyaláb, mely az összes párokból áll, osztályok osztálya; minden pár kéttagu osztály — és a párok egész nyalábja olyan végtelen számú tagból álló osztály, melynek minden tagja kéttagú osztályt alkot.

Hogy döntsük el, hogy két osztály ugyanahhoz a nyalábhoz tartozik-e? A felelet kézenfekvő: « Tudd meg, hány tag van mindegyik osztályban, és ha mindegyikben ugyanannyi tag van, sorold őket ugyanabba a nyalábba. » De ez már eleve feltételezi a szám meghatározását, és a tudását annak, hogy hogyan kell egy összesség tagjainak számát megállapítani. Annyira hozzászoktunk már a megszámolás műveletéhez, hogy a fenti feltevés könnyen elkerülheti figyelmünket. A valóságban azonban a megszámolás, bár mindnyájunknak oly ismerős, logikailag igen bonyolult művelet; s ami több, csak akkor tudhatjuk meg általa, hogy hány tag van egy összességben, ha ez az összesség véges. De a mi szám-meghatározásunknak nem szabad előre elfogadnia azt az állítást, hogy minden szám véges; a megszámolás műveletét semmiesetre sem használhatjuk a szám fogalmának meghatározására, mert azzal bűvös körbe jutnánk: hiszen a megszámolásra már használtunk számokat. Ennélfogva más módszert kell keresnünk annak eldöntésére, hogy két összesség tagjainak száma ugyanaz-e vagy sem. A valóságban logikailag egyszerűbb eldönteni, hogy két összesség tagjainak száma egyenlő-e, mint ezt a számot meghatározni. Egy példa meg fogja ezt magyarázni. Világos, hogy ha sehol a világon nem volna sem többnejűség sem többférjűség, az életben levő férjek és feleségek száma egyenlő volna. Ebben a tényben népszámlálás nélkül is biztosak lehetnénk és a férjek és a feleségek számát sem kellene ismernünk. Tudjuk, hogy a tagok számának mindakét

összességben ugyanannak kell lennie, mert minden férjnek egy felesége és minden feleségnek egy férje van. A férjek és a feleségek számának arányát tehát úgy hívjuk: « egy az egyhez », vagy « egy-egy ».

« Egy-egy »-nek pedig akkor nevezünk egy arányt, ha x az y-hoz a fenti módon viszonylik; és semmilyen más x' tag nem viszonylik ugyanily módom y-hoz; és x semmi más y' taghoz nem viszonylik úgy, mint y-hoz. Ha az említett feltételek közül csak az első áll fenn, az arány « egy a többhöz », vagy « egy-több » lesz; ha csak a második feltétel van teljesítve, az arány « több az egyhez », « több-egy » lesz. Jegyezzük meg, hogy az « 1 » szám ezekben a meghatározásokban nem szerepelt.

Keresztény országokban a férj-feleség számaránya « egy-egy »; mohamedán országokban « egy-több »; Tibetben pedig ez a viszony: « több-egy ». Az atyának fiaihoz való számaránya « egy-több »; a fiaknak atyjukhoz « több-egy »; de a legidősebb fiaknak az atyákhoz való számaránya « egy-egy ». Ha n tetszőleges szám, n osztály és $n+1$ osztály aránya « egy-egy »; ugyanez a viszony áll fönn $2n$ és $3n$ között, minthogy mindkét osztály egyforma mennyiségű tagból fog állni. Ha csak a pozitív számokat nézzük, n osztály és n^2 osztály viszonya « egy-egy »; de ha a negatív számokat is hozzávesszük, ez az arány « egy-kettő » lesz, minthogy n és $-n$ négyzete egyenlő. Ezek a példák eléggé megmagyarázzák az « egy-egy » és « egy-több » viszonyokat, melyek a matematika elveinek területén, éspedig nemcsak a számok meghatározásánál, hanem sok más összefüggésben is nagy szerepet játszanak.

Két osztályt akkor nevezünk « hasonlónak », ha az egyik osztály tagjai a másik osztály minden egyes tagjával « egy az egyhez » aránylanak ugyanúgy, ahogy a házassági kötelék a férjet és a feleséget vonatkoztatja egymásra. Néhány előzetes megjegyzés segítségünkre lesz a meghatározás szabatosabb megfogalmazásában. A valamely dologgal arányban álló tagok osztályát e viszony (érvényességi) *terének* nevezzük; így az apák: az apa és gyermekei viszonyának tere, — a férjek: a férjek és feleségek viszonyának tere, — a férjek és a feleségek együtt: a házasság viszonyának tere. A feleségnek a férjhez való viszonyát a férjnek a feleséghez való viszonya fordítottjának, *reciprokának* nevezzük. Hasonlóképpen *kevesebb* a *több* reciproka, *később* az *előbb* reciproka, azaz fordítottja, és így tovább. Általában, egy adott viszony fordítottja az a viszony, mely y-t x-hez köti, amikor az adott viszony x-et y-hoz köti. Valamely adott viszony *reciprok tere* e viszony reciprokának a tere: így a feleségek osztálya a férj-feleség-viszonynak reciprok tere. Ezekután a hasonlóság definícióját következőképpen fogalmazhatjuk meg: *Egy osztályt akkor mondunk egy másik osztályhoz « hasonlónak », ha létezik olyan « egy-egy » viszony, melynek tere az egyik osztály, míg a másik osztály annak a térnek reciprok tere.*

Könnyű bebizonyítani, hogy 1) minden osztály hasonló önmagához; 2) ha egy a osztály egy b osztályhoz hasonló, akkor a b osztály az a osztályhoz hasonló; 3) ha a hasonló b-hez, és b hasonló c-hez, akkor a hasonló c-hez. Valamely viszonyt *reflexív* viszonynak nevezünk, ha az 1) alatt leírt tulajdonsággal rendelkezik; *szimmetrikus* viszonynak, ha a 2) alatt leírt tulajdonsággal; *tranzitív*, átmeneti viszonynak, ha a 3) alatt leírt tulajdonsággal rendelkezik. Nyilvánvaló, hogy olyan viszony, mely egyszerre szimmetrikus és tranzitív, egész érvényességi terén reflexív viszony is. Az ezekkel a tulajdonságokkal bíró viszonyok nagyon fontosak; jegyezzük meg, hogy a hasonlóság ilyenféle viszony.

A józan ész számára nyilvánvaló, hogy két véges osztály tagjainak száma akkor és csak akkor ugyanaz, ha az osztályok hasonlók. A megszámolás művelete abban áll, hogy « egy az egyhez » viszonyt teremtünk a megszámolandó tárgyak csoportja és, a zérót kivéve, ama természetes számok között, melyeket ennél a műveletnél használunk. A józan ész ebből azt következteti, hogy a megszámolt csoportban annyi tárgy van, amekkora a számolásnál használt utolsó szám értéke. Azt is tudjuk, hogy ha a véges számokra szorítkozunk, 1-től n-ig pontosan n szám van.

Ebből aztán az is következik, hogy egy összesség megszámolásánál használt utolsó szám az összesség tagjainak száma, feltéve, hogy véges összességről van szó. De ez az eredmény — azonkívül, hogy csak véges összességekre alkalmazható, — attól az ismert ténytől függ, és annak ismeretét feltételezi, hogy két hasonló osztály ugyanazzal a tagszámmal bír. Mert amit akkor teszünk, mikor teszem 10 tárgyat számlálunk meg, az, hogy megmutatjuk, hogy ezeknek a tárgyaknak összessége az 1-től 10-ig terjedő számok összességéhez hasonló. A számlálás művelete logikailag feltételezi a hasonlóság fogalmát; a hasonlóság fogalma logikailag egyszerűbb, noha nem olyan ismerős, mint a számlálásé. Számláláskor a megszámlálandó tárgyakat egy bizonyos sorrendben kell vennünk: első, második, harmadik, stb.; de a sorrend nem tartozik a szám lényegéhez, hanem fontosság nélküli hozzáadás, logikai szempontból fölösleges bonyolítás. A hasonlóság fogalma nem tételez fel sorrendet; láttuk például, hogy a férjek száma egyenlő a feleségek számával, anélkül, hogy ezeknek az egységeknek rangsorát megállapítottuk volna. A hasonlóság fogalma továbbá azt sem követeli, hogy a hasonló osztályok végesek legyenek. Vegyük példának okáért az egyik oldalon a természetes számokat a zéró kivételével, a másik oldalon a törteket, melyeknek 1 a számlálója: nyilvánvaló, hogy olyan megfelelést hozhatunk létre 2 és $1/2$ között, majd 3 és $1/3$ között, és így tovább, amellyel be tudjuk bizonyítani, hogy a két osztály hasonló.

A « hasonlóság » fogalmát így annak eldöntésére is felhasználhatjuk, hogy két összességnek ugyanahhoz a nyalábhoz kell-e tartoznia, abban

az értelemben, amelyben ezt a kérdést fentebb ebben a fejezetben feltettük. Egy csoportot abból az osztályból alkotunk, amely egyetlen tagot sem tartalmaz; ez a csoport lesz a *0* szám. Majd formálunk egy osztályt valamennyi csoportból, melyek csak egy tagot tartalmaznak; ez az *1*-számú csoportnak felel meg. Majd a *2* szám számára csoportot alkotunk az összes párokból; majd ismét egy csoportot valamennyi trióból, és így tovább. Ha adva van valamely tetszőleges összesség, meghatározhatjuk a nyalábot, amelybe tartozik, mint mindazoknak az összegeknek osztályát, amelyek hozzá « hasonlók ». Igen könnyű belátni, hogy ha egy összességnek (például) három tagja van, az összes hozzá hasonló összességek osztálya, a triók osztálya lesz. És bármi legyen is az összességben foglalt tagok száma, a hozzá « hasonló » összességek ugyanannyi tagot fognak tartalmazni. Ezt az « ugyanazzal a tagszámmal rendelkezni » kifejezés meghatározásául fogadhatjuk el. Világos, hogy vele a közhasználatnak megfelelő eredményekhez jutunk mindaddig, amíg véges összességekre szorítkozunk.

Eddig a pontig nem hozakodtunk elő semmivel, ami a legcsekélyebb mértékben is paradox volna. De most, hogy a számok meghatározásához érkezünk, nem kerülhetjük el egy — az első pillantásra paradoxonnak tetsző fogalom bevezetését, noha ez a benyomás hamarosan el fog tűnni. Természetesen arra célzunk itt, hogy (például) a párok osztálya egy kissé különbözik a *2* számtól. A párok osztályát illetőleg nincs semmi kétségünk; az bizonyos és könnyen meghatározható, míg a *2* szám ellenkezőleg metafizikai « entitás », « létező », melynek létezése azonban korántsem látszik biztosnak és azt sem tudjuk, rábukkantunk-e már. Következésképpen óvatosabban járunk el, ha inkább beérjük a párok osztályával, amely bizonyosságot kínál, semhogy a problematikus *2* szám után futnánk, mely mindig megfoghatatlan marad. És így a következő meghatározást állítjuk fel:

Egy szám osztálya: mindazoknak az osztályoknak osztálya, amelyek hozzá hasonlók.

Eszerint egy pár száma: valamennyi pár osztálya. Valóban, meghatározásunk szerint valamennyi pár osztálya maga a *2* szám lesz. Egy kis furcsaság árán ez a definíció valami határozottat és kétségbevonhatatlant biztosít; és nem nehéz bebizonyítani, hogy az eképpen meghatározott számok mindazokkal a tulajdonságokkal rendelkeznek, melyeket a számoktól elvárunk.

Most már a számokat általában olyan nyalábok valamelyikének határozhatjuk meg, melyekbe a « hasonlóság » gyűjt osztályokat. Egy szám tehát olyan osztályok csoportja, melyekre érvényes az, hogy két közülük tetszőlegesen választott osztály egymáshoz hasonló, de egyetlen a csoporton kívül eső osztály sem hasonló a csoport bármely osztályá-

hoz. Azaz egy szám, általánosságban, minden összesség, mely egyik tagjának számát jelenti; vagy, egyszerűbben:

Szám minden, ami valamely osztály száma.

Ha csak a szavakat néznők, az ilyen meghatározás bűvös körnek tűnhetne, bár a valóságban nem az. « Egy adott osztály számát » úgy határozzuk meg, hogy a meghatározásban nem használjuk a szám általános fogalmát; következésképpen meghatározhatjuk a számot általában, mint « egy adott osztály számát » anélkül, hogy logikai hibát követnénk el.

(Bertrand Russell. *Introduction to mathematical philosophy.* London, Allen & Unwin, 1919.)

Russell angol szövegét köznyelven írta és egy félig népszerűsítő könyvében jelentette meg. Russell nagy eredetisége abban állt, hogy a logikában egy szimbólikus (jelképes) — a matematikuséhoz hasonló — nyelvet vezetett be, és a prózai előadást számítással helyettesítette. Russell logikája matematikai vagy *formális*, számokba és formákba öntött logika volt. Próbálkozása ezen a ponton azonos volt azokkal a matematikusokéval, akik David Hilbert hatása alatt megalapították és kifejlesztették az *axiomatikus módszert*, amely úgy látszik arra hivatott, hogy más útakon oldja meg a matematika alapjainak problémáját.

Már Euklides tudta, hogy bármely matematikai elmélet csak akkor áll szilárd alapon, ha már meghatározta saját *axiomáit*, sarkigazságait, azaz a kezdeti tételeket, melyek levezetéseinek alapul szolgálnak. Hilbert véleménye szerint a matematika azért ütközött a fentemlített nehézségekbe, mert ezt a mindenképpen elvégzendő feladatot túlságosan elhanyagolta. Hilbert és mások a század első évei óta munkához láttak; a feladat nehéznek bizonyult, különösen ott, ahol bizonyos matematikai elméletek kölcsönös logikai összefüggését kellett megmagyarázni. Az axiomatika első művelői köznyelven és a matematika hagyományos jelképnyelvén fejezték ki magukat. Kiderült, hogy ez a kezdetben megfelelő eljárás egy bizonyos fokon túl már nem volt kielégítő, hogy — ha a probléma követeléseit helyesen és hiba kockázata nélkül teljesíteni akarták — új nyelvet kellett kitalálni, *formalizálni* kellett az axiomatika okoskodásait és egy « metamatematikát », egy matematikán túli, matematikát kellett felépíteni. Russell, hogy elvégezhesse feladatát, formalizálta (szigorú képletszerű formákba öntötte) logikáját; a matematikusok a matematikai jelképességtől a metamatematikai jelképességig emelkedtek fel és újra a logikához csatlakoztak.

1925-ben az új logika birtokában már azt hitték, hogy az ígéret

földjére léptek. Így hát Epimenideszünk örök időkre az alvilágba volt leszállandó? Beteljesedés előtt állt volna Leibniz óhaja, hogy a « disputemus » (vitatkozzunk) egy és mindenkorra a « calculemus »-nak (számoljunk) engedje át a teret? Szabad volt-e a matematikát, éspedig ezentúl jogosan, örök igazságok rendszerének tekinteni? Ez a remény részben meghiúsult. A vállalkozás csodálatosan pascali eredményre vezetett: a metamatematika önmagától tudomásulvette saját határait és onmaga mutatta ki, hogy az axiomatika legmagasabbra feszített, maximális követelményei sohasem teljesen kielégíthetők; ez egyebek közt annyit jelent, hogy lehetetlen teljesen kimutatni, hogy az általunk ismert aritmetika nem rejti-e magában az ellentmondás csíráját.

Ezzel nem azt mondjuk, hogy a formalista vállalkozas mérlege tartozik-tétellel zárul, sem pedig azt, hogy fel kell adni az axiomatikát, bár sokan támadják, fejlődése korunk egész tudományára nagy hatást gyakorolt és vannak meggyőződéses hívei is Bár a legjobb francia matematikusok — akik nagyon ragaszkodtak a matematika pozitivista felfogásához — soká távoltartották magukat az axiomatikus kutatástol, amely sokáig a németországi Göttingen egyetemének különlegessége volt, ma Franciaországban élnek az axiomatika legnagyobb szakértői és legjobb úton vannak a világhír felé. **NICOLAS BOURBAKI** álnév alatt (eredete az Ecole Normale Superieure, a párizsi tanárképző intézet valamely távoli és homályos diák-misztifikációjában keresendő), a francia matematikusok egy csoportja több mint 15 év óta annak a roppant feladatnak megoldásán fáradozik, hogy korunk matematikai tudásának lényegét axiomatikus modon adja elő. Axiomatikusan, azaz úgy, hogy a legelvontabb és legáltalánosabb logiko-matematikai formák tanulmányozásától kezdve fokrol-fokra és a legnagyobb következetességgel továbbhaladva a legelvontabb és legsajátosabb elméleteket vezesse le.

A « Matematika Elemei »-ben — melyből már több kötet megjelent es Franciaországban és egyebütt is nagy hírre tett szert - az első fejezetek a logika kívánalma szerint a *halmazelmélettel* foglalkoznak, időrendben azonban ez a kötet jelent meg utoljára. A később megjelenő részek megértéséhez szükséges eredményeket Bourbaki már 1939-ben közreadta, a bizonyítások csak 1954-ben láttak napvilágot. Ezt az eltolodást meg fogjuk érteni, ha arra gondolunk, amit fentebb a halmazelmélet sajátos nehézségeiről mondtunk. Ehhez a kötethez, melyet az axiomatikus iskola hívei és ellenségei egyformán türelmetlenül vártak, a szerzők programmszerű bevezetést írtak: benne a XX. század matematikája ismeretelméleti problémájának főelemei világos formában jelennek meg. Ennek a bevezetésnek elég hosszú részét adjuk itt:

A görögök óta, aki matematikát mond, bizonyítást mond. Sőt vannak, akik kételkednek, hogy vajon létezik-e a matematikán kívül bizonyítás a szónak ama pontos és szigorú értelmében, amit a görögök adtak és amit itt mi magunk is kívánunk adni neki. Joggal mondhatjuk, hogy a bizonyításnak ez az értelmezése azóta sem változott, mert ami bizonyítás volt Euklidesnek, a mi szemünkben is bizonyítás maradt; és az olyan korszakokban, amikor a bizonyítás fogalma kiveszőfélben volt és ezzel magát a matematikát is veszedelembe sodorta, a bizonyítás mintáiért a görögökhöz tértek vissza. De a tiszteletreméltó hagyomány egy évszázad óta fontos hóditásokkal gyarapodott.

Valóban, a bizonyítások mechanizmusának vizsgálata, úgy ahogy azokat az alkalmasan választott tankönyvekben találtuk, arra képesített, hogy meglássuk és felmutassuk a bizonyítékok szerkezetét, éspedig mind a szókincs, mind a mondattan szempontjából. Így ahhoz a következtetéshez jutunk el, hogy egy elég bőven kifejtett matematikai szöveget olyan konvencionális, azaz közmegegyezésen alapuló nyelven is ki lehet fejezni, amely csak kisszámú invariábilis, sohasem változó « szót » tartalmaz és azokat oly szintaxis, mondattan szerint rakja össze, mely kisszámú áthághatatlan szabályból áll: az így felépített szöveg neve *formalizált* szöveg lesz.

Egy sakkjátszmának a szokásos jelekkel való leírása, vagy egy logaritmustábla formalizált szövegek; az algebra képletei rendszerint szintén formalizált szövegek volnának, ha tudniillik a különböző zárójelek használatát kormányzó szabályokat teljesen kimerítő törvénybe foglalták volna össze és ahhoz szigorúan ragaszkodnának is, holott a valóságban a szabályok közül néhányat csak használat közben tanulunk meg és a gyakorlat még a szabályoktól való bizonyos eltéréseket is szentesít.

Valamely formalizált szöveg helyességének vizsgálata úgyszólván csak mechanikus figyelmet igényel, mert az egyetlen lehetséges hibaforrás a szöveg hosszúságában és elrendezésében rejlik. Ezért bízik egy matematikus legtöbbször egy másik matematikusban, mikor az egy algebrai levezetés eredményét közli vele, ha tudja, hogy a számítás nem volt túlhosszú és gondosan hajtották végre. Viszont valamely nem-formalizált szövegben ki vagyunk szolgáltatva az okoskodás hibáinak, melyeket például az intuíció túlságos használata vagy az analógiák segítségével való okoskodás okozhatnának. Valóban, a matematikus, aki egy bizonyítás vagy egy elmélet teljes szabatosságát, vagy mint mondani szokás, « szigorúságát » kívánja biztosítani, aligha folyamodik a ma birtokunkban lévő teljes formalizálások egyikéhez, sőt leggyakrabban azok-

hoz a részleges és nem teljesen befejezett formalizálásokhoz sem, melyeket az algebrai és hasonló számolási módszerek nyújtanak. Általában inkább beéri azzal, hogy egy olyan pontig viszi az előadást, amelynél tapasztalata és matematikai szimatja azt súgják neki, hogy most már a formalizált nyelvre való lefordítás csak (kétségkívül eléggé fárasztó) türelemgyakorlat volna. Ha pedig, amint az újra meg újra megtörténik, kétségek merülnek fel, azok határozottan ilyen félreérthetetlen formalizálás elérésének nehézségeire vonatkoznak. Néha úgy, hogy valamely szót a hozzátartozó összefüggés szerint több különböző értelemben használtak; néha úgy, hogy a mondattan szabályait sértették meg a következtetés törvényeinek olyan alkalmazásával, amit a mondattan nem enged meg kifejezetten; néha úgy, hogy lényegbevágó tévedésbe estek. Ezt az utóbbi lehetőséget figyelmen kívül hagyva, a javítás kivétel nélkül úgy történik, hogy egy formalizált szöveghez egyre jobban közeledő szövegeket írnak mindaddig, amíg ennek a munkának további erőltetése a matematikusok véleménye szerint fölöslegessé válik; másszóval, valamely matematikai szöveg javításának kísérlete többé-kevésbé kifejezetten egy formalizált nyelv szabályaival való összehasonlítás formájában történik.

Az *axiomatikai módszer* pontosan szólva nem egyéb, mint olyan szövegek szerkesztése, melyeknek formalizálását könnyű megérteni. Nem új felfedezésről van szó; de a formalizálásnak a felfedezés eszközéül való rendszeres használata korunk matematikájának egyik jellemvonása. Valóban kevéssé fontos, hogy egy formalizált szöveg írásáról vagy olvasásáról van-e szó, hogy az ebben a szövegben előforduló jeleknek ezt vagy amazt a jelentést tulajdonítjuk vagy pedig egyáltalában semmiféle jelentést nem tulajdonítunk nekik: egyedül a szintaxis szabályainak gondos betartása számít. Ezért használható egy és ugyanaz az algebrai számítás, mint mindnyájan tudjuk, egyaránt kilogrammokra vagy frankokra, parabola-görbékre vagy egyenletesen gyorsuló mozgásokra vonatkozó feladatok megoldására. Ugyanezt az előnyt nyújtja, éspedig ugyanabból az okból, minden az axiomatikus elmélet szerint fogalmazott szöveg: ha az általános topológia, azaz téranalízis elméleteit egyszer már felállították, azt tetszés szerint alkalmazni lehet a közönséges térre, Hilbert terére és sok másféle térre is. A matematikusnak az a képessége, hogy egy elmélet szavainak vagy alapvető fogalmainak többféle jelentést tud adni, még intuíciója gazdagításának is fontos forrásává lehet, mert ez az intuíció nem szükségképpen tér-intuíció vagy érzékletes intuíció, ahogy azt rendszerint hiszik, hanem inkább a matematikában szereplő « létezők » viselkedésének ismerete, melyet gyakran az igen változatos természeti képek is segítenek, de amely mindenekelőtt az ama matematikai létezőkkel való mindennapos érintkezésen és társalgáson alapul...

... Mint ahogy valamely nyelv korrekt beszélésének művelete már eleve adott a nyelvtanban, az axiomatikus módszert is már jóval a formalizált nyelvek feltalálása előtt használták. Tudatos gyakorlata azonban csak amaz általános elvek ismeretén alapulhat, amelyek a nyelveket és a közkézen forgó matematikai szövegekhez való viszonyukat kormányozzák. E könyvben mindenekelőtt egy ilyen nyelvet akarunk leírni, sőt amaz általános elveket is be akarjuk mutatni, melyeket sok más formális nyelvre is lehetne alkalmazni. De egyetlen ilyen nyelv is elégséges lesz a mi céljainkra. Noha valamikor azt lehetett hinni, hogy a matematika minden ága olyan sajátos belátásoktól függ, amelyektől első fogalmait és igazságait nyeri, és ez mindegyik ág számára az egyedül csak őt illető formalizált nyelv megteremtésének szükségét jelentette volna — ma tudjuk, hogy logikailag szólva lehetséges egész mai matematikánkat egyetlen forrásból, a halmazok elméletéből levezetni.

... Természetesen a formalizált nyelvet, csak úgy mint a sakkjáték szabályait, köznyelven írjuk le: nem megyünk bele olyan pszichológiai vagy metafizikai problémák elemzésébe, amelyeket a köznyelv használatának ilyen körülmények közötti érvényessége vet fel. (Például hogy felismerjük, hogy az ábécé egy betűje «ugyanaz»-e, ha a nyomtatott lap egyik vagy másik helyén találkozunk vele, stb.) Alig lehetséges továbbá ilyen leírást adni anélkül, hogy a számlálás műveletéhez ne folyamodnánk; annak ellenére, hogy jófejű emberek a tény láttára megbökkenni látszottak, sőt «petitio principii»-ről, a bebizonyítandónak már bizonyítás közben igazságként való használatáról beszéltek, világos, hogy a mi esetünkben a számjegyeket csak útmutatásul használtuk, (és hogy más jelekkel, teszem színekkel vagy betűkkel is lehetett volna őket helyettesíteni,) és hogy azzal, hogy egy matematikai képletben szereplő jeleket megszámláljuk, még semminemű matematikai okoskodást nem végeztünk. Nem tárgyaljuk annak lehetőségét, hogy a formalizált nyelv elvére olyanokat tanítsunk meg, akiknek észbeli fejlődése még az írás, olvasás és szamolás megtanulásáig sem ért el.

Ha a matematika olyan egyszerű volna mint a sakkjáték, mihelyst egyszer a tőlünk választott formalizált nyelvet leírtuk, nem maradna más hátra, mint hogy bizonyításainkat ezen a nyelven fogalmazzuk meg, mint ahogy egy sakk-könyv szerzője a maga sajátos megjelölési rendszerét használja a játszmák leírására, amelyekre meg akarja tanítani az olvasót, ha kell, magyarázataival kísérve őket. De a dolgok korántsem ilyen könnyűek és hosszu gyakorlat nélkül is észrevesszük, hogy ilyen terv teljességgel kivihetetlen;. már ahhoz, hogy a «Halmazok Elméletének» legelején álló legkisebb bizonyítást is teljesen formalizáljuk, azaz valamely formanyelvre írjuk át, száz meg száz jelre volna

szükség. A jelen traktátus első könyvétől fogva kényszerítően merül fel annak a szüksége, hogy a formanyelven írt szöveget új szavak (úgynevezett «rövidítő szimbólumok») és elég nagyszámú új mondattani szabály (úgynevezett «deduktív kritériumok») bevezetésével megrövidítsük. Ezekkel a fogásokkal a tulajdonképpeni formalizált nyelvnél sokkal könnyebben kezelhető nyelveket nyerünk, és egy csak némileg is tapasztalt matematikus sem kételkedik abban, hogy azok a nyelvek ennek a tulajdonképpeni formalizált nyelvnek gyorsírásra való áttételei lehetnének. Eltűnt azonban már a bizonyosság, hogy az egyik ilyen nyelvről a másikra való áttérés tisztára mechanikus módon történhetnék. Hogy ebben a lehetőségben bizonyosak lehessünk, legalábbis a mondattannak az új szavak használatát szabályozó reguláit kellene annyira bonyolulttá tennünk, hogy megszűnnének hasznosak lenni. Itt is, mint az algebrában és majdnem minden, a matematikusok által használt jegyzési módnál, jobban szeretik a könnyen kezelhető eszközt az elméletileg tökéletesebbnél, ha az túlságosan kényelmetlen.

Mint az olvasó látni fogja, a sűrített nyelv bevezetését sajátos «okoskodások» kísérik, amelyek a *metamatematikának* nevezett tudományág körébe tartoznak. Ez a tudományág, amely teljesen elvonatkoztat minden jelentéstől, melyet a formalizált matematikai szövegek szavainak vagy kifejezéseinek tulajdoníthatnánk, ezeket a szövegeket különösen egyszerű tárgyaknak tekinti, eleve megadott tárgyak halmazának, amelynél csak a tárgyak sorrendje számít. És mint ahogy például egy vegytankönyv előre magadja egy adott feltételek mellett végrehajtott kísérlet eredményét, a metamatematikai «okoskodások» rendszerint azt fogják állítani, hogy egy adott típusu szövegen végrehajtott műveletek sorozata után a végleges szöveg egy másik adott típushoz fog tartozni...

... Ha fentebb kizártuk a megszámolásnak egy formalizált nyelv leírásában való használata ellen tett ellenvetést, itt már nem tagadhatjuk a «petitio principii» (a bebizonyítandó állításnak már bizonyítás közben igazságként való használata) veszedelmét, mert látszólag kezdettől fogva használtuk az aritmetika minden segédforrását, holott egyebek között az aritmetika alapjainak feltárására vállalkoztunk. Némelyek azzal érvelnek, hogy az ilyfajta okoskodásokban csak végrehajtható és ellenőrizhető műveleteket írnak le, és ebből ezért egészen másfajta meggyőződést merítenek, mint aminőt a szorosan vett matematikának tulajdonítanak. Egyszerűbbnek látszik azt mondani, hogy ezekről a metamatematikai okoskodásokról lemondhatnánk, ha a formalizált matematika már tényleg meg volna írva: a «deduktív kritériumok» használata helyett minden alkalommal újra kezdenők ama műveletek sorozatát, melyeknek célja eredményük előre való megmondásával elérendő

rövidítés. De az egész formalizált matematikát nem lehet még megírni; ezért csak a matematikusok józan eszében bízhatunk; mint ahogy egy könyvelő vagy mérnök, aki sohasem hallott Peano elveiről, egy képletben vagy táblázatban bízik és végeredményben arra alapítja gyakorlatát, hogy a tények azt soha még nem cáfolták meg...

... így munkánk, melyet az axiomatikus módszer szerint írtunk és amely mintegy látóhatárul mindig szem előtt tartotta egy teljes formalizálás lehetőségét, a tökéletes szigorúságot igyekszik elérni. Ezt az igényünket éppoly kevéssé marasztalják hazugságban a fentemlítettek, mint saját több lapra menő hibalajstromunk, mellyel ki akartuk és továbbra is ki akarjuk javítani az időről-időre szövegünkbe csúszott tévedéseket. Minthogy oly közel próbálunk kerülni egy formalizált szöveghez, ahogy az tűrhetetlen hosszadalmasságok nélkül lehetséges, elvben könnyen ellenőrizhetők vagyunk; a tévedéseket (amelyek ilyen vállalkozásnál kikerülhetetlenek) túlnagy időveszteség nélkül meg lehet találni és így a kockázat, hogy azok valamely fejezetünknek vagy könyvünknek minden értékét elveszik, vajmi csekély.

Ugyanebben a realista szellemben tárgyaljuk itt az ellentmondásnélküliség kérdését, azon kérdések egyikét, melyek a modern logikusokat legerősebben foglalkoztatták és amelyekből a formalizált nyelvek megteremtése részben ered is... Valamely matematikai elméletet akkor nevezünk ellentmondónak, ha abban a tételt és annak ellenkezőjét is bebizonyítottuk; az okoskodások használatos szabályaiból, amelyek a formalizált nyelvek mondattanának alapját alkotják, tehát az következik, hogy abban az elméletben minden tétel egyszerre igaz is, hamis is, és ezzel az elmélet iránt minden érdeklődésünk megszűnik. Ha tehát akaratlanul is ellentmondásba keveredtünk, ezt ki kell küszöbölnünk, különben az elmélet, melyben előfordul, hiábavalóvá lett.

De vajon bizonyosságot szerezhetünk-e arról, hogy ez sohasem fog előfordulni? Nem bocsátkozva ezen a ponton a bizonyosság lényegéről vitába, — erre illetékesek sem vagyunk, — megjegyezzük, hogy a metamatematika vállalkozhatik az ellentmondásmentesség problémáinak saját módszereivel való vizsgálatára. Azt állítani, hogy valamely elmélet ellentmondást foglal magában annyi, mint azt mondani, hogy van benne egy formálisan helyes bizonyítás, mely arra az eredményre vezet, hogy $0 \neq 0$, azaz zéró nem egyenlő zéróval. De a metamatematika a matematikától kölcsönzött módszerekkel megkísérelheti ennek a megírtnak feltételezett formalizált szövegnek szerkezetét annyira elmélyíteni, hogy végül « bebizonyítja » lehetetlenségét. Valóban be is mutattak már ilyen « bizonyításokat » egy bizonyos részben formalizált nyelveken, melyek nem voltak ugyan olyan gazdagok mint az, melyet mi szándéko-

zunk bevezetni, de mégis elég gazdagok voltak ahhoz, hogy ezeken a nyelveken a klasszikus matematika nagy részét meg lehessen írni. Megkérdezhetné persze valaki: tulajdonképpen mi is volt az, amit így «bebizonyítottunk»; mert, ha a matematika ellentmondást tartalmazott, az a kockázat forogna fenn, hogy bizonyos tényleges tárgyakra, és kivált a formalizált szövegekre való alkalmazásai illuzórikussá, hiú reménnyé válnának. E dilemma kikerüléséhez az kellene, hogy valamely formalizált nyelv ellentmondásmentességét formalizálható okoskodásokkal egy kevésbé gazdag és ezért több bizalmat érdemlő nyelven be lehessen «bizonyítani». Azonban a metamatematikának egy Gödeltől származó híres tétele éppen azt mondja ki, hogy ez lehetetlen olyan nyelv esetében, aminőt le fogunk írni és amely elég gazdag ahhoz axiómákban, hogy benne a klasszikus aritmetika eredményeit megformulázhassuk.

A «viszonylagos» ellentmondásmentesség bizonyításaiban viszont (ezek valamely elmélet ellentmondásmentességét úgy bizonyítják, hogy feltételezik, hogy egy másik elmélet, például a halmazelmélet nem tartalmaz ellentmondást), az okoskodás metamatematikai része... oly egyszerű, hogy alig lehetséges ép ésszel kétségbevonni. Minthogy ma a különböző matematikai elméletek logikailag a halmazelmélethez fűződnek, az elméletekben felfedezett ellentmondás minden esetben magában a halmazelméletben található valamilyen ellentmondásra vezetne. Ebből az érvből persze nem lehet a halmazelmélet ellentmondásmentességére következtetni. És mégis, negyven év óta, amióta elég pontosan megfogalmazták ez elmélet axiómáit és következtetéseket igyekeztek levonni belőlük a matematika legkülönbözőbb területeire, sohasem bukkantak ellentmondásra; és jogunk van remélni, hogy soha nem is fognak bukkanni.

Ellentmondás csak akkor volna lehetséges, ha a megállapított ellentmondás azokban az elvekben gyökereznék, amelyekkel a halmazelmélet alapjait megvetették; ezeket kellene megváltoztatni, de úgy, hogy a matematikának legfontosabb részei kárt ne szenvedjenek. Világos, hogy ezt a változtatást annál könnyebben tehetnők meg, mennél inkább képesítene az axiomatikus módszer és egy formalizált nyelv használata arra, hogy amaz elveket még világosabban fogalmazzuk meg és következményeiket még élesebben válasszuk el tőlük. Egyébként éppen ez történt nemrég, amikor a halmazelmélet «paradoxonjait» kiküszöbölték azáltal, hogy az itt leírt formalizált nyelvvel tényegileg egyenértékűt fogadtak el; ilyen reviziót kellene végrehajtani akkor is, ha egy napon ez a mi formalizált nyelvünk végül maga is ellentmondást tartalmazónak bizonyulna.

Összefoglalásul: hisszük, hogy a matematika életben marad és e fel-

séges épület lényeges részeit sohasem fogjuk összeomolni látni csak azért, mert hirtelen valami ellentmondást fedeztünk fel bennük; de nem merjük állítani, hogy ez a véleményünk tapasztalatnál többön nyugszik. Ez nem sok, mondják majd némelyek. De a matematikusok saját hibáikat immár huszonöt évszázada korrigálják és ez a megrögzött szokásuk tudományukat nem szegényítette, hanem gazdagította; ez jogosítja fel őket arra, hogy nyugodtan nézzenek a jövő elé.

(Nicolas Bourbaki. *Théorie des Ensembles.*
Paris, Hermann, 1954.)

II. — A RELATIVITÁS ÉS A VILÁGEGYETEM ÚJ ARCULATA

Abból, hogy a « logicizálás », a logikával valo összhangba hozás a deduktív tudományok huszadik századi átalakulásának egyik legszembeszökőbb vonása, nem szabad arra következtetni, hogy ezek a deduktív tudományok elvesztették összefüggésüket a természettel. A valóságban a matematikai és a fizikai kutatás sohasem voltak egymással oly erős szolidaritásban, mint ma; éspedig az eszmék cseréjének és kölcsönös egymásra hatásának igazi szolidaritásában. A fizikai elméletek haladását és átalakulását nagymértékben megkönnyítette azoknak a matematikai eszközöknek létezése, melyekre ezeknek az elméleteknek szükségük volt, mert előre megkovácsolták őket a pusztán a tárgy szeretetéből hajtott matematikusok, akik nem gondoltak arra, mire fogják azokat majd egyszer használni. Viszont a matematikának az elvonásra és általánosításra irányuló igyekezete, melyet a fizikusok néha igazi horderő nélküli játéknak mondottak, a fizikusok elméleti meghökkenéseitől egyre gyakrabban nyert bátorítást és egyre szükségesebbnek bizonyult. Mióta magának a szimbólikus logikának segédeszközeit használjuk akár a klasszikus matematikával szemben szokatlanul makacs ellenállást tanusító fizikai jelenségek értelmezésére, akár bizonyos technikai berendezések célszerű javítására, senkisem meri többé túléles vonással meghúzni a határt az ideális és a természetes, a tiszta elmélet és az alkalmazás, a játék és a komolyság birodalmai között. Így a logika és a matematika régi kereteinek felrobbanása nem különülhet el konkréten az alapvető fizikai és kozmológiai fogalmak — tér, idő, anyag, energia, világegyetem — ugyanabban az időben szenvedett mély változásaitól.

ALBERT EINSTEIN 1905-ös hires értekezésében közzétett *speciális*

(korlátozott) *relativitáselmélete* (1) nyitotta meg a második kopernikusi forradalom korszakát. Ötven évvel később ez az értekezés kétségkívül már klasszikus veretet kapott, és a szerzőnek ott nagy vonásaiban kifejtett elmélete oly mélyen beágyazódott a ma általánosan elismert fizikai felfogásokba és a kísérletek oly rendszeresen igazolták, hogy bizonyos értelemben inkább az örök igazságoknak, mint korunk eszméinek kategóriájába szeretnők sorolni.

Mindazonáltal a *korlátozott relativitást* ilyenformán az örökkönálló égbe utalni, és az általános relativitást és kozmológiai, a világegyetemre vonatkozó következményeit (ami pedig kikerülhetetlen) a változó földön visszatartani azt jelentené, hogy mesterségesen kettétörünk egy gondolati mozgalmat, mely nemcsak mesterének szellemében, hanem belső logikájában is elválaszthatlan egységet alkot. És jelentené azt is, hogy túlgyorsan elfelejtettük a megrázkódtatást, amit a relativitás kezdetei ota a tudományos lelkiismeretnek, sőt még a józan észnek is okozott. A heves és zavaros viták, a szenvedélyes és gyakran vak bámulat éppenúgy, mint az ostoba és néha gyűlölködő ellenállások, melyeket az elmélet kiváltott, a megértés nagy hiánya, melyet a szerzőnek évek hosszú során át tudomásul kellett vennie, a kérlelhetetlen és nagyvilágosságú relativista levezetés emberi fontosságát és drámai jelentőségét elég tisztán megmutatják. Hogy a tér örök rendjét ingadozni látta, hogy az időt szeme láttára részben megfosztották mozdíthatatlan és mindent lebíró metafizikai igazságától, a XX. század embere olyan megrázkódtatást érzett, mely bizonyos mértékben a pszichoanalízis leleplezései okozta feldúltságához hasonlítható.

Az ismertetést, amelyet most olvasni fogunk, Einstein majdnem közvetlenül az első világháború után a londoni « Times » számára írta.

Az általánosított elmélet 1915 ota készen volt, de az entente államaiban Einstein eredményeit csak kevéssé ismerték.

Azonban 1919 tavaszán, az Egyenlítő alatt megfigyelhető teljes napfogyatkozás alkalmából a Királyi Angol Csillagászati Társaság két expedíciót szervezett az általános relativitás ritka megfigyelhető következményei egyikének, a fénysugaraknak a Nap tömege által létrehozott elhajlításának megvizsgálására; és a megfigyelés Einstein számokban kifejezett jóslását igen jó megközelítéssel beigazolta. Az eredmény szenzációt okozott, kivált Angliában, és Einstein személye és eszmevilága világszerte foglalkoztatni kezdte az elméket. Ebben az évben kérte meg a « Times » főszerkesztője Einsteint, írna valamit lapja számára a relativitás elméletéről. Erre írta meg Einstein, aki egyébként sohasem vonakodott magát köznyelven kifejezni, az alábbi ismertetést:

(1) Jegyzetek a fejezet végén!

A fizikában a természetnek különböző elméleteit ismerjük. Többségük konstruktív, építő elmélet: aránylag egyszerű képletek rendszere alapján igyekeznek bonyolultabb jelenségek képét megszerkeszteni. Így próbálja a kinetikus gázelmélet (II) a mechanikai, hőtani és diffúziós jelenségeket a molekulák mozgására visszavezetni, vagyis a molekuláris mozgás feltevéséből kiindulva megszerkeszteni. Ha azt mondjuk, hogy a természetes jelenségek valamely csoportját megértettük, ez mindig azt jelenti, hogy találtunk egy konstruktív, építő elméletet, mely a kérdéses jelenségeket felöleli.

Ámde az elméleteknek e fontos osztálya mellett létezik egy másik is, melyeket elvi elméleteknek fogok nevezni és ezek a szintétikus, összetevő módszer helyett az analitikus, elemző módszert használják. Ezeknél nem hipotétikus (feltett) szerkezetű elemek a kiindulópont és az alap, hanem a tapasztalás szolgáltatta általános tulajdonságok, természeti jelenségek, elvek, melyekből később matematikailag formulázott ismérvek folynak, melyeknek bizonyos jelenségek vagy azok elméleti képei meg kell hogy feleljenek. Így próbálta a termodinamika abból az általános kísérleti eredményből kiindulva, hogy az örökmozgás lehetetlen, analitikus úton meghatározni azokat a relációkat, melyeknek bizonyos jelenségek meg kell, hogy feleljenek.

Az építő, konstruktív elméleteknek azonkívül, hogy a nyilvánvaló valósághoz alkalmazkodni tudnak, az az előnyük is megvan, hogy teljesek; az elvi elméletek előnye ezzel szemben az, hogy alapjuk tökéletes és biztos.

A relativitás elmélete a második osztályba, az elvi elméletek osztályába tartozik. Ezért hogy lényegét megértsük, először is meg kell ismerkednünk az elvekkel, amelyeken nyugszik. De mielőtt ezeket az elveket megvizsgálnám, meg kell jegyeznem, hogy a relativitás elmélete kétemeletes emlékműhöz hasonlít; ez a két emelet a korlátozott (speciális) relativitás és az általános relativitás elmélete. Az első elmélet, amelyen a második nyugszik, a nehézkedés kivételével valamennyi fizikai jelenségre kiterjed; a relativitás általánosított elmélete megadja a nehézkedés elméletét és megadja a nehézkedési erőnek a többi természeti erőhöz való viszonyát is.

A régi görögök óta tudjuk, hogy, ha egy test mozgását akarjuk leírni, egy másik test mozgására kell hivatkoznunk, melyhez az első test mozgása viszonyul. Egy vasúti kocsi mozgását önmagunk mozgásához, egy bolygó mozgását a látható állócsillagok összességének mozgásához viszonyítjuk. A fizikában azokat a testeket, amelyekhez a jelenségeket tér tekintetében viszonyítjuk, koordináta-rendszereknek nevezzük. Ga-

lilei és Newton mechanikájának törvényeit például csak úgy lehet megformulázni, ha valamely koordináta-rendszert használunk.

De ha azt akarjuk, hogy a mechanika törvényei érvényesek legyenek, nem választhatjuk meg önkényesen a koordináta-rendszer mozgási állapotát (nem szabad gyorsulnia vagy forognia). Olyan koordináta-rendszert, melyet a mechanikába szabad bevezetnünk, «inercia-rendszernek», restségi rendszernek nevezünk. De a mechanika tanítása szerint valamely inercia-rendszert mozgását a természet nem határozza meg egyértelműen. Hanem azt kell mondanunk, hogy: olyan koordináta-rendszer, mely valamely inercia-rendszerhez viszonyítva egyenes vonalban és egyenletes sebességgel mozog, önmaga is inercia-rendszer. A «korlátozott relativitás elvén» pedig azt értjük, hogy a most idézett tételt bármely természeti jelenségre kiterjesztjük: minden általános természettörvény, mely egy K koordináta-rendszerre áll, érvényes kell hogy legyen egy K1 koordináta-rendszerre is, ha azt egy K-ra nézve egyenletes mozgásátvitel mozgatja.

A második elv, amelyen a korlátozott relativitás elmélete nyugszik a «fénysebesség a légüres térben való állandóságának» elve. Ez az elv kimondja, hogy a fény térben mindig határozott (a mozgás nemétől és a fényforrástól független) terjedési sebességgel rendelkezik. A bizalom, amivel a fizikus ezt az elvet fogadja, Maxwell és Lorentz elektrodinamikájának tulajdonítható.

A fent leírt két elvet a tapasztalat hatalmasan támogatja, de logikailag, — úgy látszik, — nem összeférhetők (III). A relativitás korlátozott elmélete végül azáltal tudta a két elv logikai egységesítését keresztülvinni, hogy átalakította a kinematikát, vagyis a tér és az idő (fizikai szempontból kiinduló) elméletét, megmutatva a következőt: két esemény egyidejűsége csak egy koordináta-rendszerrel való vonatkozásban bir értelemmel, amiből az is kiviláglik, hogy a méterrudak formájának és az órák járásának koordináta-rendszerre vonatkoztatott mozgásuktól kell függnie.

De a régi fizika, Galilei és Newton törvényeit is beleértve, nem alkalmazkodott a fent leírt relativista kinematikához. Ebből a relativista kinematikából, feltéve, hogy a fent kimondott két általános elv érvényes, általános matematikai feltételek folytak, amelyeknek a természettörvények kellett, hogy megfeleljenek. Nevezetesen, megtaláltuk az anyagi (nagy sebességgel mozgó) pontok mozgásának új törvényét és az az elektromos töltésű részecskéknél tökéletesen igazolódott. A relativitás korlátolt elméletének legfontosabb eredménye valamely testrendszer rest (inert) tömegeire vonatkozott. Megmutattuk, hogy valamely rendszer inerciájának annak energia-tartalmától kell függnie és ezzel úgyszólván ahhoz a felfogáshoz érkeztünk el, hogy a rest tömegek nem

egyebek lappangó energiánál. Ezzel az anyag állandóságának elve elvesztette autonómiáját és az energia állandóságának elvével olvadt össze.

A korlátolt relativitás elmélete, mely nem volt más mint Maxwell és Lorentz elektrodinamikájának rendszeres meghosszabbítása, saját határait meghaladva új utakat tört. Vajon a fizika törvényeinek a koordináta-rendszer mozgásához viszonyított függetlenségének meg kellett-e állnia az egymásra vonatkozóan egyenletesen mozgó koordináta-rendszerek mozgásánál? Mi köze a természetnek a tőlünk bevezetett koordináta-rendszerekhez és azok mozgásállapotához? Még ha a természet leírásához szükség van is valamely bennünket kielégítő koordináta-rendszerre, legalább mozgásállapotának megválasztását nem szabadna semmiképpen sem korlátozni; a törvényeknek ettől a választástól teljesen függetlennek kellene lenniök (ez az általánosított relativitás elve). Az általános relativitás emez elvének alkalmazását könnyen megértjük, ha arra a régen ismert tapasztalatra gondolunk, mely szerint valamely test nehézkedését és inerciáját (IV) ugyanaz a konstans (állandó) kormányozza (a súlyos és rest, inert tömegek egyenlősége). Képzeljünk el például olyan koordináta-rendszert, melyet egy valamely newtoni értelemben rest rendszerre nézve működő centrifugális (a központtól távolodó) erőket Newton tanítása értelmében az inerciából származónak kell tekintenünk. Igen, de ezek a centrifugális erők, pontosan úgy mint a nehézkedés erői, a test tömegével arányosak. Nem képzelhetnők ilyen körülmények között a koordináta-rendszert mozdulatlannak és a centrifugális erőket nehézkedési erőknek? Könnyű őket így elképzelni, de ennek ellenszegül a klasszikus mechanika.

Ez a futólag odavetett gondolatmenet már érezteti, hogy a relativitás egy általános elméletének meg kell adnia a nehézkedés törvényeit; és ezt a reményt az eszme logikus kifejtése igazolta. Az odavezető út azonban rögösebb volt mint ahogy várhattuk, mert az euklidesi mértan feladását követelte. Ez azt jelenti, hogy a törvények, amelyek szerint a szilárd testeknek az űrben mozogniok kell, nem esnek egybe pontosan az Euklides mértana követelte tértörvényekkel. Ezt akarjuk mondani, mikor «a tér görbületéről» beszélünk. Így olyan alapvető fogalmak mint «az egyenes», «a sík», stb. a fizikában elvesztik pontos értelmüket.

Az általánosított relativitás elméletében a kinematika, a tér és az idő tana, nem jelenti többé a fizika egyéb részeinek független alapját. A testek viselkedési módja és az órák járása most inkább a nehézkedési mezőktől (V) függ, amelyek maguk is az anyag teremtményei.

Az új nehézkedési elmélet elveiben nevezetesen Newton elméletétől tér el; de gyakorlati következményei oly közel járnak Newton elméletének gyakorlati következményeihez, hogy nehéz különbségüknek olyan

bizonyítékait találni, melyek a tapasztalásnak hozzáférhetők. Eddig (1919-ig) a következő bizonyítékokat találták:

1. A bolygók pályaellipsziseinek forgása a Nap körül (melyet a Merkurnál állapítottak meg).

2. A fénysugaraknak a nehézkedési mezők által történő meggörbítése (melyet napfogyatkozásoknak az angoloktól felvett fényképein állapítottak meg).

3. A nagytömegű csillagokról sugárzó fénynek a spektrum veres része felé történő eltolódása. (1)

Az a tény teszi az elméletet leginkább vonzóvá, hogy logikai egészet alkot.

Ha az elmélet fent felsorolt következményeinek csak egyike is hamisnak bizonyulna, fel kellene adnunk az egészet: úgy látszik, minden módosítása lehetetlen anélkül, hogy az egész épület meg ne rendüljön.

De ne gondolja senki, hogy Newton nagy alkotását ez az elmélet vagy bármely más elmélet kiszoríthatná. Nagy és tisztán kifejezett eszméi a jövőben is mindig meg fogják őrizni rendkívüli fontosságukat és a világ természetéről való minden modern spekuláció rajtuk fog alapulni.

Megjegyzés: Az önök lapjának személyemre és életkörülményeimre vonatkozó megjegyzései részben a cikk szerzőjének élénk fantáziájáról tanuskodnak. íme én is szolgálok a relativitás elvének néminemű alkalmazásával, amely talán mulattatni fogja az olvasót: bár ma Németországban « német tudósnak » neveznek, Angliában pedig « svájci zsidónak », nem kevésbé igaz az sem, hogy ha egy napon « bête noire » (általános üldözés tárgya) lennék, a németek szemében lennék « svájci zsidó » és az angolokéban « német tudós ».

(Albert Einstein. *Mein Weltbild*. Amsterdam, Querido, 1934).

Einstein a fenti szöveget a nagyközönség számára írta ugyan, de azért rányomta saját bélyegét is: bármily rövid formában mutatta is be a relativitás elméletét, betartotta az okok sorrendjét, melyek elméletének meggondolására és kifejlesztésére késztették. Világosan látjuk, hogy ezek között az okok között első helyen áll egy követelés: a világ leírása legyen egyszerű és összefüggő.

Azonban Einstein szövege éppen egyszerűségénél és szigorúságánál fogva alig ad fogalmat azokról az ellenállásokról és nehézségekről, melyekkel az elmélet találkozott. A relativista elképzelés elvont logikája sokáig magára vonta a szélőséges realisták és empiristák (a tapasztalás-

(1) Azóta ennek a kritériumnak helytálló voltát kísérletek is igazolták.

hoz legerősebben ragaszkodók) bizalmatlanságát ama fizikusok között, akik hívek maradtak a klasszikus mértanhoz és mechanikához azért, mert a fizikai tapasztalatok síkján ezek tűntek a legkönnyebben és legszembeszökőbben igazolhatónak.

Ezért csatoljuk Einstein ismertetéséhez azt a három személy között lefolyó beszélgetést, mellyel **A. S. EDDINGTON** « Tér, Idő, Nehézkedés »: című könyvét bevezette. Eddington, aki csillagász és angol volt, hű maradt intellektuális ősei « természetbölcseletének » (így hívták régebben a fizikát) szelleméhez: nem kívánt a « metafizikának », sőt még a matematikának sem, a természet megfigyelésénél magasabb rangot adni. Eddington csatlakozása a relativitáshoz, amelynek kísérleti igazolásához egyébként mint az 1919 tavaszán kiküldött expedició résztvevője maga is hozzájárult, saját szemében mindenekelőtt azt jelentette, hogy a tények javára feladott bizonyos elméleti előítéleteket. Abban a három személy között lejátszódó most következő beszélgetésben a szerző gondolkodását természetesen a relativitás híve képviseli; de a gondosság, amellyel ez a szereplő a « fizikus » érveit megcáfolja, arra enged következtetni, hogy az egész vita bizonyos fokig azt a vitát tükrözi, amelyet a relativitás fellendülésének éveiben kétségkívül számos tudósnak önmagában kellett átélnie és amely egyike azoknak, amelyekből korunk tudományos lelkiismerete kialakult. A « matematikust » pedig nyilván azért vezette be Eddington, hogy minden az olvasó szellemében felmerülő esetleges félreértést eloszlasson: a relativitás híve, a « relativista » tudniillik nem matematikus, ő a tények alapjára helyezkedik és elméleteit ezen a síkon kell megítélni.

MI A MÉRTAN?

A RELATIVISTA: Euklides egy ismert tétele azt tanítja, hogy « egy háromszög két tetszőleges oldala hosszúságának összege nagyobb a harmadik oldal hosszúságánál ». Meg tudja-e önök közül valaki mondani nekem: vannak-e ma nyomós okaink arra. hogy a tétel helyességét elhiggyük?

A MATEMATIKUS: Ami engem illet, megvallom: teljesen képtelen vagyok megmondani, igaz-e az a tétel vagy sem. Én csak minden bizalmat megérdemlő okoskodásokkal le tudom vezetni a tételt bizonyos más, egyszerűbb tételekből vagy pedig sarkigazságokból, melyeknek még elemibb jelleget tulajdonítanak. Ha ezek a sarkigazságok, ezek az axiómák igazak, a tétel is igaz; ha nem, akkor igazsága nem egyetemes igazság. Ami az axiómák szigorúan vett helyességét illeti, arról nem tudok nyilatkozni; ez a kérdés nem az én hatáskörömbe tartozik.

A FIZIKUS: De nem kell-e ezeknek az axiómáknak helyességét nyilvánvalónak, evidensnek tekintenünk?

A MATEMATIKUS: Az evidenciának ez a fajtája az én számomra egyszerűen nem létezik; azt hiszem, az evidenciáról való szólás *jogát* itt ma általában már feladták.

A FIZIKUS: És önök ezekre az axiómákra mégis a mértan egy logikus és önmagában összefüggő, koherens rendszerét építették fel; vajon nem közvetett bizonyítéka ez az axiómák helyességének?

A MATEMATIKUS: Nem! Az euklidesi mértan nem az egyetlen összefüggő, koherens rendszer. Az axiómáknak egy másik csoportjából kiindulva például Lobacsevszkij geometriájához jutunk el, és abban Euklides mértanának számos tétele helytelen lesz. Szerintem nincs többé okunk rá, hogy a geometriák közül inkább az egyiket, mint a másikat válasszuk.

A RELATIVISTA: Mi az oka tehát, hogy az euklidesi mértan hasonlíthatatlanul a legfontosabb rendszer?

A MATEMATIKUS: A magam részéről nem igen hajlom annak az elismerésére, hogy az euklidesi mértan a legfontosabb. De barátom a fizikus — ki kell jelentenem, hogy számomra érthetetlen okokból, — élénkebb érdeklődést tanusít az euklidesi mértan, mint bármely más mértan iránt. És mert fizikai problémáit nekünk mindig ennek a rendszernek keretében adja fel, mi is túlzott érdeklődéssel fordultunk feléje. Mindazáltal éltek a mértannak nagyjai, például Riemann, akik tettek egyetmást abban az irányban, hogy az euklidesi mértan megfelelő helyesbítést kapjon.

A RELATIVISTA (a fizikushoz): Miért érdeklődik ön olyan nagyon az euklidesi mértan iránt? Azt hiszi tehát, hogy ez az igaz mértan?

A FIZIKUS: Igen, tapasztalásaink bizonyítják.

A RELATIVISTA: Hogyan tudja például bebizonyítani, hogy egy háromszög két oldalának összege nagyobb a harmadiknál?

A FIZIKUS: Nyilvánvalóan csak úgy tudom bebizonyítani, hogy nagyszámú tipikus esetet vizsgálok meg és vizsgálatom pontosságát akkor is korlátozni fogják a tapasztalás kikerülhetetlen hibái. Az én bizonyítékaim sem nem oly általánosak, sem nem oly tökéletesek, mint a tiszta matematikusé. De a fizikában elismert elv, hogy szabad általánosítanunk, ha elég nagyszámú kísérlet eredménye áll rendelkezésünkre; és engem a bizonyításnak ez a módja teljesen kielégít.

A RELATIVISTA: Engem is ki fog elégíteni. Csak egyetlen egyéni esetet kell előbb önnel együtt megvizsgálnom. Íme itt van ez az ABC háromszög; hogyan fogja ön nekem bebizonyítani, hogy AB + BC nagyobb mint AC?

A FIZIKUS: Centiméterekre beosztott vonalzót veszek és mindhárom oldalt megmérem.

A RELATIVISTA: De én úgy látom, hogy mi ketten két különböző dologról beszélünk. Mértani tételről volt szó — a tér egy tulajdonságáról, nem pedig az anyagéról. Az ön kísérleti bizonyítása csak azt mutatja meg, hogyan viselkedik egy valóságos, anyagi vonalzó, amelyet ön ide-oda tologat.

A FIZIKUS: Megtehetem azt is, hogy a méréseket valamely optikai eljárás segítségével hajtom végre.

A RELATIVISTA: Ezzel Scyllától Charybdisig jutnánk; ön most a fény tulajdonságait keveri a dologba.

A FIZIKUS: Ha semminemű mérést nem enged eszközölnöm, akkor igazán semmitsem tudok önnek bebizonyítani. A természet titkainak felfedésére egyetlen eszköz áll rendelkezésemre: a mérés. Nem vagyok metafizikus.

A RELATIVISTA: Egyezzünk meg tehát a következőkben: *hosszúságon* és *távolságon* mindig olyan mennyiséget fogunk érteni, amelyet anyagi vagy optikai eljárással végrehajtott mérés útján nyertünk. Ön kísérletileg tanulmányozta a törvényeket, amelyek alatt ezek a *mért távolságok* állanak és megtalálta a mértant is, melytől függenek. Ezt a mértant *természetes mértannak* fogjuk nevezni; és ennek a természetes mértannak az ön számára nyilvánvalóan sokkal nagyobb fontossága van, mint a matematikusok által kitalált rendszereknek. De feledjük el, hogy természetes mértanunk tárgya az anyagi vonalzók viselkedésének tanulmányozása, — azaz az anyag tulajdonságainak tanulmányozása. Az anyag törvényei elérik sok fizikai törvénynek, például az elektromágnesség törvényeinek pontosságát...

Vizsgáljuk meg hát most a természetes mértan törvényeit. Itt van egy szalag, amivel mérni fogok és itt a háromszög: AB = 39 1/2 cm; B = 1/8 cm; AC = 39 7/8 cm: sakk az ön tételének!

A FIZIKUS: Ön nagyon jól tudja, mi okozta a tévedést. Amikor az AB oldalt mérte, erősen meghúzta a szalagot.

A RELATIVISTA: És ehhez nincs jogom?

A FIZIKUS: Nyilvánvalóan nincs! Minden hosszúságot merev vonalzóval kell mérni.

A RELATIVISTA: íme egy fontos kiegészítése a hosszuság meghatározásának. És mi is az a merev vonalzó?

A FIZIKUS: Olyan vonalzó, mely mindig megtartja hosszúságát.

A RELATIVISTA: Épp most határoztuk meg, hogy a hosszúság egy merev vonalzó segítségével nyert mennyiség. Önnek tehát még egy másik vonalzóra is volna szüksége, hogy eldöntse, vajon az első vonalzó hosszúsága változik-e vagy sem; majd egy harmadik vonalzóra, hogy hitelesítse a másodikat; és így tovább, *ad infinitum*, a végtelenségig. Emlékszik az óra és az időjelző ágyú anekdótájára? Egyiptomban történt. Az egyik ember, akinek az ágyút kellett elsütnie, az óra után igazodott, a másik pedig, aki az órát igazította, az ágyúdurranás után. Nem, kérem: ön nem határozhat meg valamely hosszúságot olyan merev vonalzó segítségével, amelyet önmaga egy hosszúság segítségével fog meghatározni.

A relativista így rávezeti a fizikust, hogy vegyen tudomast a saját okoskodásaiban kimondatlanul bennefoglalt posztulátumokról, követelményekről, amelyeket azonban ő, a relativista, visszautasít.

A FIZIKUS: Hiszem, hogy igyekezetem egy hosszúságnak nevezett valaminek megmérésére irányul, aminek abszolút értelme van a természetben és ami a természet törvényeiben fontos szerepet játszik. Ez a valami, a hosszúság, az euklidesi mértan törvényeinek engedelmeskedik. Hiszem, hogy merev vonalzóval megejtett méréseim pontosak lesznek, mihelyt a zavar minden lehetséges okát, például a nehézkedési erőt, kiküszöböltem; különben azt lehetne várni, hogy egy nehézkedési mezőben a nyers mérések nem szigorúan ugyanazt az eredményt mutatják.

A RELATIVISTA: Eszerint ön három hipotézist állít fel: 1. Létezik a természetben valami abszolútum, ami megfelel a hosszúságnak; 2. az ezeknek az abszolút hosszúságoknak megfelelő mértan az euklidesi mértan; 3. a nehézkedési erő távollétében ezeket a hosszúságokat gyakorlati mérések szigorú pontossággal meghatározzák. Én pedig nem látom be, hogy miért lenne ezekre a hipotézisekre szükség és ajánlom, hogy vessük el őket.

« *Hypotheses non fingo* » (nem koholok feltevéseket, mondta Newton). Kivált az ön második számú feltevése hívja ki az ellentmondást...

De az ön első feltevése az, melyről véleményem az önétől lényegesen eltér. Létezik-e a természetben olyan abszolút nagyság, melynek

meghatározását remélhetjük, mikor hosszúságot mérünk? Mikor az anyag egy adott töredékében foglalt molekulák számát igyekszünk meghatározni, közvetett módszerekhez kell folyamodnunk, és különböző módszerek itt egymástól rendszeresen eltérő eredményekre vezethetnek; de senki nem vonja kétségbe, hogy létezik a molekulák számát határozottan kifejező mennyiség, úgy hogy azt mondhatjuk: ezek a módszerek elméletileg jók, amazok pontatlanok. A megszámlálás, úgy látjuk: abszolút művelet. De a többi fizikai műveletet aligha szabad ugyanerre a síkra helyezni. Minden fizikai nagyság, a hosszúság, a súly, az erő, stb., amely nem tiszta szám, csak határozott szabályokra alapított fizikai kísérlet eredményeképpen határozható meg.

Ezért nem tudok a természetben olyan hosszúságot elgondolni, amely a mérésénél alkalmazott eljárás meghatározásától független volna.

A matematikus most Henri Poincarét idézi, végül a relativista így foglalja össze a vitát:

A RELATIVISTA: ... Mit ért ön ezen: «ugyanaz az időpont két különböző helyen»? A különböző helyeken fennálló egyidejűség elképzelése ugyancsak kényes dolog. Létezik az időnek egyetlen pillanata is, mely ugyanaz volna egy másik világban, teszem az Arcturus csillagképében, mint itt a Földön a jelen pillanat?

A FIZIKUS: Véleményem szerint létezik, ha az Arcturust és a Földet valami kötelék fűzi össze. Megfigyelhetünk az Arcturuson valamely eseményt, például fényerősségének változását és figyelembe véve az időt, ami alatt a fény a bennünket ama világtól elválasztó távolságot befutja, meghatározhatjuk a Földön az időpontot, mely annak az arcturusi eseménynek megfelel.

A RELATIVISTA: Ehhez azonban mindenekelőtt ismernie kellene a sebességet, mellyel a Föld száguld az éterben. Az Arcturusról hozzánk érkező fény terjedésének tartama tudniillik megrövidülhetne, ha a Föld és a fény valami módon egymás elébe sietnének.

A FIZIKUS: De e hibamennyiség ugyebár elhanyagolható?

A RELATIVISTA: Egy éppenséggel nem túlzó számítás szerint a Föld mozgása következtében a tartam hosszúsága több nappal módosulhatna. Tényleg a Föld mozgásának az éterre vonatkoztatott bármely sebességét, föl egészen a fény sebességéig (másodpercenként 300 000 kilométer), elfogadhatnók anélkül, hogy megfigyeléseink eredményei ezáltal a legcsekélyebb mértékben is megváltoznának; jobban mondva, mindmáig nem fedeztek még föl semmit, ami ezzel az elvvel ellenkeznék. Ennekfolytán az a hiba több hónapra, sőt több évre is rúghatna.

A FIZIKUS: Amit ön most kimutatott, csak azt jelenti, hogy tudományunk még nem fejlődött odáig, hogy a Földön és az Arcturuson történő események egyidejűségét a gyakorlatban meghatározza. Ebből azonban nem következik, hogy egy meghatározott egyidejűség nem létezik.

A RELATIVISTA: Ez igaz, de azért mégis lehetséges, hogy az ok, amiért számos figyelemreméltó kísérlet ellenére a gyakorlatban nem tudjuk meghatározni az egyidejűséget (vagy, ami egyre megy, a Földnek az éterben való mozgását), abban keresendő, hogy két egymástól távol lejátszódó esemény számára nem létezik egyidejűség. Ezért jobb, ha fizikánkat nem az abszolút egyidejűségnek erre a talán nem is létező fogalmára alapítjuk; hiszen azt, még ha léteznék is, semmiképp sem ragadhatnánk meg.

Mindez azt mutatja, hogy az idő csakúgy mint a tér, eleve bele van foglalva mérési műveleteinkbe. Elvben tehát nem két pontnak a térben való távolságát, hanem a két pontnak egy határozott időpontban fennálló távolságát mérjük.

Ennélfogva a mi természetes mértanunk nem teljes; ki kell egészítenunk az idővel; méréseinknél éppen annyira szükségünk lesz egy tökéletes órára, mint egy merev vonalzóra. Talán nehéz eszményi órát választani, de, bármi is legyen annak definíciója, csak fizikai meghatározás lehet. Semmiesetre sem kerülhetjük meg a nehézségeket azt állítva, hogy az a tökéletes óra, mely tökéletes pontossággal adja meg az időt. Elméletben a legjobb óra talán egy fénykilövellés volna, mely egy merev vonalzó két végéhez erősített tükrök közt üres térben terjed. Azok az időpontok, amelyekben ez a (visszavetett) fénysugár az egyik tükörbe megérkezik, határoznák meg az egyenlő időtartamokat.

A FIZIKUS: Úgy látom, hogy az ön időegysége változnék az ön órájának az éterben való mozgásával.

A RELATIVISTA: Ez azért tűnik így önnek, mert az időegységet még mindig az abszolút időnek valamilyen fogalmával hasonlítja össze. Számomra az időnek csak az a fogalma létezik, melyet egy pontosan meghatározott óratípus szolgáltat. (Az idő folyásáról való közvetlen érzékelésünk kétségkívül agyunkban lejátszódó molekuláris jelenségekkel áll összeköttetésben, amelyek valóságos óra szerepét játsszák). Ha ön tud egy jobb órát, vezessük be; de, mihelyt egyszer eszményi óránkat kiválasztottuk, alá kell vetnünk magunkat döntéseinek, mert azok fellebbezhetetlenek. Azt is meg kell gondolnia, hogy, ha a másodpercet egy *pontosan meghatározott helyen* akarja leolvasni, óráját ahhoz a helyhez kell igazítania, melyet pontosan meghatározottnak nevez. Az óramozgás szabatos meghatározásának szükségessége megmutatja, hogy nem be-

szélhetünk időről a tér bevonása nélkül; és van egy mértan, mely ezt a két fogalmat egyesíti.

A FIZIKUS: Helyesen neveznénk azt mértannak? Hát a mértan nem egyedül a térre vonatkozik?

A MATEMATIKUS: Nekem semmi kifogásom ellene, hogy mértannak nevezzük. Egyszerűen annak a szüksége merül fel, hogy az időt negyedik dimenziónak, negyedik kiterjedésnek tekintsük. Az ön természetes mértana négydimenziós mértan lesz.

A FIZIKUS: Megtaláltuk volna végre azt az oly régóta keresett negyedik dimenziót?

A MATEMATIKUS: Ez attól függ, milyen negyedik dimenziót keres. Mi kétségkívül nem abban az értelemben használjuk ezt a szót, mint ön. Az én számomra « negyedik dimenzió » egyszerűen azt jelenti, hogy a tér három x, y, z változójához, egy negyedik t változót kell hozzátennem. Semmi közöm ahhoz, hogy ez a négy változó mit jelent a valóságban...

... Mert a mértan nagy része ma az *analizisnek*, az elemzésnek egyik módszere, úgy, hogy mind formája, mind hatása által teljesen ismeretlen természetű változókon tudja műveleteit végrehajtani. Igaz, hogy gyakran könnyebben kapom meg az eredményt, ha x-t és y-t hosszúságnak tekintem és ezt a hosszúságot egy ív papírra lerajzolom. Mikor másféle eredményeket keresek, még az is hasznos lehet, ha x-t és y-t egy gőzgép cilinderében mért nyomásnak és sűrűségnek értelmezem; csak éppen hogy a gőzgép nem olyan könnyen kezelhető szerszám mint a ceruza...

A FIZIKUS: ... Furcsa tárgykör az öné! Az elején megvallotta, hogy semmi köze ahhoz, hogy igazak-e tételei vagy sem, most pedig azt állítja, hogy nem érdekli, hogy ismeri-e azt, amiről beszél!

A MATEMATIKUS: íme a tiszta matematikának egy kitűnő meghatározása, amelyet különben már egy nagyhírű matematikusunknál is megtalálunk.

A RELATIVISTA: Én azt hiszem, hogy a negyedik dimenziónak tekintett idő nemcsak egyszerűen egy negyedik változó, hanem reális jelentés is fűződik hozzá. A « dimenzió » szó az én szememben a *rend* eszméjével függ össze. Az a véleményem, hogy a dolgok rendje a természetben feloldhatatlanul négydimenziós rend. *Önkényesen* feloszthatjuk ezt a rendet térre és időre ugyanúgy, ahogy a tér rendjét hosszúságra, szélességre és magasságra osztjuk fel. De az idő nélküli tér éppoly kevéssé teljes, mint a vastagság nélküli felület.

A MATEMATIKUS: Azt akarja ezzel mondani, hogy a természet jelenségeiből megismert igazi Világegyetem négydimenziójú?

A RELATIVISTA: Azt gondolom, hogy a valóságos Világegyetemben kell lennie a létezők egy csoportjának, melyek egymással egy pontosan meghatározott négydimenziós rendben függnek össze és hogy ezek az entitások (a létezők tulajdonságainak összessége) alapjai annak a Világegyetemnek, amelyet addig a határig értünk meg, ameddig a fizika a felkutatását megengedi. Választhatnánk talán egy négydimenziós létező-csoportot egy ötdimenziós alapuniverzumban, sőt akár egy háromdimenziósban is. A háromdimenziós tér egyenesei együttvéve négydimenziós létezőcsoportot alkotnak, másszóval négyszeres rendűek. Ennélfogva a Világegyetem dimenzióinak végső számát nem lehet előrelátni — ha ugyan szabad a *dimenzió* szót a Világegyetemre alkalmaznunk.

(Sir Arthur Stanley Eddigton. *Space, time and gravitation.* Cambridge, University Press, 1920)

Láthattuk, hogy ismertetésében Einstein nem helyezett különös súlyt semmiféle tényre, mely a korlátozott relativitást kísérletileg bizonyíthatná. Az általános relativitás elméletére azonban három bizonyítékot is idéz és ez a három a csillagászat megfigyeléseinek köréből valo. Nem egyszerűen az előadás megkönnyítéséről van itt szó. 1920 óta a korlátozott relativitásnak számos és igen egyszerű bizonyítékát közölték; az általános elmélet bizonyítékai ritkák voltak és azok is maradtak.

Mind Einstein, mind Eddington megmutatta, hogy a korlátozott elmélet, bár elvontnak és «metafizikai»-nak látszott, kezdettől fogva közel maradt a tapasztalás világához, később pedig egyre erősebb kísérleti igazolást nyert. Például, mint Einstein a fent idézett szövegben mondja, a korlátozott relativitás elmélete már előrelátta az anyag energiává, az energia anyaggá valo átalakításának lehetőségét. A tapasztalás később káprázatos modon megerősítette ezt a feltevést: ezen alapszik az atom energiájának felhasználása. Tehát a relativitás korlátozott elmélete, mint Eddington állította, kísérleteken alapulo elmélet.

Az általános elmélet esetében más a helyzet. Ez is utal kísérletekre, de ezek az utalások, 1956-ban éppúgy mint 1920-ban, ritkák és mind a csillagászat köréből valók. Ez a dolgok természetéből folyik és megállapítása nem jelent elfogultságot az elmélettel szemben. De az általános elmélet előrelátásai oly csekély mértékben térnek el a klasszikus elméletekéitől (ideértve a korlátozott relativitás elméletét is), hogy itt a Földön a megfigyelésnek hozzáférhetetlen volt és maradt. Persze nem így van az égen, mert ott a csillagász roppant terekkel dolgozik. Ebből származik a korunk tudományának szempontjából oly fontos helyzet: a

csillagászat és vele együtt a kozmologia, a világegyetem keletkezésének és fejlődésének tudománya is, lassanként átitatódott az általános relativitás elképzeléseivel, s ez ennek az elméletnek igen nagy és szerfelett változatos fejlődését eredményezte; ezzel szemben a kísérleti fizika mostanáig jobbára elfordult tőle és más elméletek sugallatára hallgat. Lehet, hogy a helyzet a következő években ebben a tekintetben meg fog változni. Ma az általános relativitás főképp a csillagászat ügye és főleg a világegyetem problémájának erélyes újra-felvetésével gyakorolt hatást a tudományos gondolkodásra.

A kozmológiai probléma a világegyetemre vonatkozo problémák összessége. Kopernikus csillagászata és Newton mechanikája, később ebben az általános keretben Laplace hipotézise a Naprendszer keletkezéséről voltak a kozmológiai probléma első, bár csak részleges tudományos megoldásai. Kant már a XVIII. században feltárta a logikai nehézségeket, melyek akkor merülnek fel, mikor a világegyetem összességének eszméjét az akkor egyedül elképzelhető három dimenziós térben és a galileii időben próbálják megformálni. Kant szilárdan ragaszkodott a newtoni elmélethez és azt hitte, hogy egy híressé vált következtetésével mind a véges, mind a végtelen világegyetem híveit, véleménye szerint az emberi értelemmel megoldhatatlan ellentmondásokban marasztalta el és egyiknek éppoly kevéssé adott igazat, mint a másiknak. Ugyanaz a Kant — és néhány más tudos is — felállította a hipotézist, hogy nemcsak a Naprendszer, hanem valamennyi látható csillag, ideértve a Tejútat is, a valóságos világegyetemnek csak igen csekély része; egy világ sok más világ között, amelyek tőlünk olyan távol esnek, hogy csillagaik fénye hozzánk már csak elhomályosodva érkezik: innen azok a *ködfoltok,* amelyeket ismert már a csillagászat. Ez igaz volt ugyan, de csak néhány nebulára, ködfoltra nézve, és a csillagászok nem dolgozhattak még olyan jó műszaki eszközökkel, hogy Kant gondolatát beigazolhassák. Egy évszázaddal később a soká lomtárban heverő «világegyetem-szigetek» eszméje újra testet öltött és számtalan nagy vita tárgya lett. Végleges megerősítésére azonban 1924-ig kellett várnunk.

Azóta bebizonyosodott, hogy bizonyos nebulák: a legközelebb fekvő galaxiák, azaz nagyon távoli csillagok halmazai — mint a Tejút is (a *mi* galaxiánk legtávolabbi csillagainak globális, egységben látott képe) — megfelelő erősségű eszközökkel vizsgálva csillagokra különülhetnek.

Hála a spektrális (VI) megfigyelésnek, a galaxiákról érkező fény elemzése lehetővé teszi tulajdonságainak tanulmányozását; és e tanulmányok fontossága rendkívül meglepő, ha a bennünket tőlük elválasztó roppant távolságokra gondolunk (a közeli galaxiák több százezer, a távoliak több millió fényévnyire vannak a Földtől). Nos, a spektrális megfigyelések lassanként egy különös jelenség felfedezésére vezettek: vala-

mennyi galaxia távolodik tőlünk; vagy legalább számos csillagász szemében a galaxiáknak ez a futása látszik az egyetlen feltevésnek, mely a távoli galaxiák spektrumában megfigyelt változásokat kielégítő módon meg tudja magyarázni.

Hubble és Humason amerikai csillagászok 1928-ban felállították a galaxiák mozgásának törvényét: vonulásuk sebessége távolságukkal arányos; a nagyon távoli galaxiáknál ez a sebesség szédítő számokat ér el, másodpercenként 40,000 kilométer nagyságrendűeket, a fény sebességének több mint egy tizedét. Igen, de 1928-ban már több esztendeje volt annak, hogy a relativitás elméletével foglalkozó tudósok, a mindkétfajtájú relativitással összeegyeztethető különböző « világegyetem-modelleket » tanulmányozva, rájöttek, hogy a jelenség lehetséges. Bizony furcsa « modellek » voltak azok: a fantázia nem tudja őket elképzelni, az elmélet nem tud közöttük választani. Nem, mert az általános relativitás, bár *egy helyre vonatkoztatva* igazolható is, (és Naprendszerünk a csillagászok számára egy kis, nagyonis helyhezkötött tájat jelent), de ha érvényét a világegyetem egészére akarjuk kiterjeszteni, egyenértékű nehézségekbe ütközik azokkal, amelyekkel Newton mechanikája és Euklides geometriája találkoznak. De ellentétben a klasszikus elméletekkel, a relativitás logikailag elfogadható és matematikailag meghatározható kivezető utakat kínál (figyelmen kívül hagyva az útközben felmerülő roppant technikai nehézségeket). Az egyik kivezető út váratlan módon részben kiküszöböli a végtelenség kanti antinómiáját (ellentmondását). A tér mindenütt « görbült » lévén, a világegyetem véges, *zárt* és mégis határtalan. Valamely utazó, aki « egyenes » úton, azaz a fénysugarat követve indulna el, kiindulási pontjához érkeznék vissza, éspedig oly « idő » leteltével, melynek természetét még nem igen derítették föl; talán a híres és még mindig titokzatos « kozmikus sugarak » is az utazóknak ehhez a fajtájához tartoznak.

Ámde ez a zárt, « gömbszerű » modell, melynek eszméjét először Einstein vetette fel, nem az egyetlen megoldás. Másfajta világegyetem-modelleket is el lehet képzelni: egyikük maga az euklidesi világegyetem De a galaxiák távolodásáról adott értelmezések bonyolítják a különböző modellek közti választás problémáját anélkül, hogy eldöntenék. Ugyanakkor, amikor a megfigyelők felfedezték és lassanként egyre biztosabban leírták ezt a meglepő jelenséget, az elméleti gondolkodók igyekeztek annak összefüggő, koherens magyarázatát adni; sőt egynéhányan előre is látták. 1922-ben, amikor a megfigyelés még vajmi kevés szilárd támaszt nyujtott, Friedmann orosz csillagász már a térnek az idővel való kiterjedése elméleti lehetőségét tanulmányozta. 1927-ben Lemaître belga abbé kifejtette a « terjeszkedő világegyetem » elméletét és ahhoz csakhamar Eddington is csatlakozott. Maga a terjeszkedés azonban — amely-

nek tényéről egyébként feltétlen bizonyítékkal nem rendelkezünk még, — nem jelent megoldást, mert felfogható egy kezdeti pillanattól határozatlan cél felé haladónak, de felfogható egy oszcilláló, azaz hullámmozgás hullámhegyének vagy hullámvölgyének is. Innen a szűnni nem akaró bizonytalanság a modellek választásában és a számos nagy vita, melyeket az Egyesült Államok-beli Mont Palomarban felállított óriási teleszkóp használata sem tudott még eldönteni.

De vajon voltaképpen nem abból ered a bizonytalanság, hogy az elmélet a még túlbátortalan, túlortodox, bizonyos hagyományos eszméknek kelleténél alázatosabb tisztelője? Nem onnan ered-e, hogy az elméletek kigondolói, túlmohón fürkészve a tér eszméjének lehetséges változatait, már a korlátozott relativitás-elmélettől fogva nagyon is elhanyagolták azokat a lehetőségeket, melyeket az idő elemzése kínál? Ezekre a kérdésekre E. A. Milne, az oxfordi egyetem tanára igenlő választ adott és felépítette a maga «kinematikus relativitását», amely, lehetőleg megőrízve az euklidesi tér klasszikus felfogását, az idő új elméletét állította fel. Nem tudni még, hogy Milne elméletének van-e nagy jövője, vagy csak mesterséges, bár szellemes «metafizikai» konstrukcióról van szó, amely inkább a szerző bölcseleti eszméivel van összhangban, mint a megfigyelések eredményeivel. Paul Couderc, a kiváló francia csillagász, szemére veti Milne-nek «ragyogó paradoxonjait»

III. — A KVANTUMELMÉLET ÉS A DETERMINIZMUSVITA

1905-ben, a relativitás megszületésének évében Einstein egy szintén nagy hírre hivatott értekezésében, nekivágott annak a már jelzett nehézségnek, mely korunk fizikai kutatása két nagy folyamának szétágazásából származik: az egyik ág a kozmológia, a világegyetem elmélete, a másik a mikrofizika, az atom elmélete. Századunk legmonistább (minden jelenséget egyetlen okra visszavezető) szelleme tehát maga taszította kora tudományát a pluralizmus (többféle okot elismerő) útjára. Az optikáról volt szó. Fellángolt a régi harc, melyet már negyven éve lezártnak véltek. Maxwell elmélete valóban már 1865 körül eldöntötte a kétszázesztendős vitát arról, hogy a fény korpuszkuláris természetű-e, azaz parányi anyagi részecskékből áll, vagy pedig hullámtermészetű? Úgy látszott, hogy Maxwellel a hullámok végleg legyőzték az anyagi részecskéket, Huygens legyőzte Newtont és Fresnel Poissont. Az optika valamennyi törvénye éppúgy benne foglaltatott a híres «Maxwell-egyenletekben» mint az elektromágnesesség törvényei. Azazhogy mégsem egészen; mert a fotoelektromos (fényvillamossági) hatás törvényeinek, melyeket Hertz 1887-ben talált meg, a hullámelmélet keretében

nem volt helyük. Ennek a nehézségnek veti fel Einstein 1905-ben hallatlanul merész megoldását, amelyet persze Max Planck más területen végzett vizsgálatai sugalltak. Valóban ez a híres német fizikus öt évvel azelőtt mutatta meg az utat, amikor a « fekete test » rejtélyét megoldotta. Fekete testnek nevezünk olyan rendszert, amely ugyanannyi energiát sugároz ki, amennyit elnyel.

1900-ig a kísérletek érthetetlen módon ellentmondtak a legkézenfekvőbb feltevéseknek, melyeket a fekete test sugárzásának megmagyarázására felállítottak. Ámde ezek a hipotézisek kivétel nélkül a számbajövő fizikai nagyságok, nevezetesen az energia kontinuitásán, folytonosságán alapultak. Planck pedig megmutatta, hogy mindent meg tudunk magyarázni, ha lemondunk erről a feltevésről és megengedjük, hogy az energia nem megszakítás nélkül változik; hogy létezik az energiának egy legkisebb része, minimuma, létezik egy *kvantum,* melynek mértéke az energia legkisebb elképzelhető változását képviseli és hogy ez a mennyiség a természet egyetemes állandója, Planck-konstans: *h.*

Einstein most ugyanezt a hibaigazítást a fény elméletébe is bevezeti. Felteszi, hogy *fénykvantumok* is léteznek, « fotonok », melyeknek energiája egyébként mindig *h*-nak, a *Planck-féle állandó* mennyiségnek egész számú többszörösével egyenlő. A kvantum-hipotézis lassanként mindenhova behatolt úgy, hogy a *kvantum-elmélet,* az elemek nagyságrendjében dolgozó fizika alapjává lett. És néhány évvel később Niels Bohr dán fizikus megmutatta, hogy az atomok bizonyos döntően fontos tulajdonságait is meg lehet magyarázni, ha a kvantum-hipotézist az atomok belsejében keringő elektronok elméletébe is bevezetjük.

A *kvantum-elmélet,* melyet a tapasztalás kényszerített rá az elmékre, mély és egyre inkább mélyülő árkot vont a nagyságok kontinuitásának, folytonosságának feltevésén alapuló és egy bizonyos nagyságrendben érvényes klasszikus fizika és a mikrofizika közé, mely kénytelen volt figyelembevenni az igen kicsi méretekben lejátszódó jelenségek kvantumos, azaz *diszkontinuiv,* nemfolytonos természetét.

Már 1900 óta kezdték nagyonis észrevenni a helyzet e nyugtalanító mozzanatát. Akkortájt nézett ki Einstein Prágában irodája ablakán, mely egy tébolyda kertjére nyílt és jelentette ki szomorkás humorral: « Ezek a bolondok nyilván azok az emberek, akik nem foglalkoznak a kvantumok elméletével... ». A fénykvantum, a foton szeszélyeit csak azzal lehetett kielégíteni, hogy bizonyos értelemben az egész matematikai fizikát újraírták. Hogy miként írták át, milyen problémákat kellett ahhoz megoldani és milyen problémák vetődnek fel ma is, ezekre a kérdésekre feleljen itt **LOUIS DE BROGLIE,** az új épület nagy építőmestereinek egyike, azokkal a szavakkal, amelyeket 1953 április 23.-án használt a Francia Bölcseleti Társaságban tartott előadásában. Fejtegetéseinek

tárgya nem volt más, mint a determinizmusnak, a fizikai jelenségek előzményeikből pontosan meghatározott vagy pontosan meg nem határozható természetének kérdése, a kérdés, melyet a fizikának a mindjárt bemutatandó körülmények közti fejlődése vetett fel. És ezt a kérdést újra napirendre tűzték fiatal francia és amerikai fizikusok, akiknek munkáiban Louis de Broglie egy talán már útban levő fontos fejlődés zsengéit látja. A « hullámmechanika » atyja itt szellemi gyermekének részletes történetét adja. Ebből valók a következő bő kivonatok:

KVANTUM-FIZIKA ÉS DETERMINIZMUS

1920 körül, amikor a hosszú mozgósításból visszatértem a tudományos kutatáshoz, a következő helyzetet találtam. Egyrészről a fotonok létezése, amelyeknek a Compton (VII) és a Raman-effektusok felfedezése nemsokára új bizonyítékát volt nyujtandó, már biztosnak látszott. És az a tény, hogy a foton meghatározásában is előforduló ν rezgésszám bevezetése, valamint a sugártörés és az interferencia (két találkozó hullám kölcsönhatása) szigorú törvényszerűséggel lejátszódó jelenségeinek összessége szükségessé tette a fény hullámelméletére való hivatkozást — megmutatta, hogy szükség van a fénynek a hullám és a részecske (a corpusculus) kettősségében kifejeződő szintétikus felfogására. Másrészről az igen alacsony nagyságrendű részecskéknek kvantumokban történő mozgása arra a gondolatra vezetett, hogy a hullám-corpusculus-kettősséget az elektronoknál és az anyag más elemeinél is bevezessük. Nyilvánvaló volt ezért számomra, hogy egy általános szintézist kell megvalósítani, amelyet az anyagra éppúgy lehessen alkalmazni, mint a fényre; és amely az elválaszthatatlanul összetartozó hullám — és corpusculus — felfogásokat Planck *h*-állandóját tartalmazó képletekben összeköti.

Ennek a szintézisnek első alapköveit raktam le a francia Tudományos Akadémia Értesítőjében (Comptes Rendus) 1924 novemberében megjelent közléseimben és teljesebb formában az 1924 novemberében a Sorbonneban védelmezett doktori értekezésemben. A relativitás gondolatmenetétől, valamint Sir W. R. Hamilton száz évvel azelőtt kifejtett eszméivel rokon gondolatoktól ihletve, végül minden részecske (corpusculus) mozgását olyan hullám terjedésével társulónak fogtam fel, melynek rezgésszáma és hullámhossza az állandó *h*-mennyiséget tartalmazó képletek által össze van kötve a részecske energiájával és mozgásmennyiségével; kimutattam továbbá, hogy ezzel az elektronoknak az atomokban való kvantumokban történő mozgásának létokát is meg lehet érteni. Itt bármely technikai részletbe való bocsátkozás nélkül csak a következő pontot hangsúlyozom. Egy anyagi részecskének erőmező tá-

vollétében történő egyenesvonalú egyenletes mozgásához társítottam egy monokromatikus (egyszínű) síkhullámnak eme mozgás irányában való rezgőmozgását, melynek amplitudója (szélessége) és x, y, z és t-ben állandó lineáris fázisa (VIII) van. Minthogy vonatkozást hoztam létre egyrészt az anyagi részecske mozgásának energiája és mennyisége, másrészt a hullám rezgésszáma és hullámhossza között, végeredményben a testecske mozgásállapotát a hullám *fázisával* (hullámhegy vagy hullámvölgy) fűztem össze. De hogyan hozhatjuk megfelelési viszonyba a hullámmal azt a tényt, hogy az anyagi részecske helyhezkötött, azaz a térben egy bizonyos helyzetet foglal el? Ez a kérdés nehezen oldható meg, mert az egyszínű síkhullám, — minthogy a tér minden pontján ugyanaz az amplitudója, szélessége, — semmiképpen sem engedi meg, hogy minden pillanatban egy olyan különleges pontot határozhassunk meg, mely éppen akkor az anyagi részecske helye volna. Ez a nehézség, összekötve némely itt nem említett relativista meggondolással, a következő kérdést vetette fel: Ha az egyszínű síkhullám fázisának biztos fizikai értelme van, nincs-e fizikai értelme a hullám állandó szélességének, amplitudójának is; és nem jelentené-e ennek az amplitudónak a térben való egyenletes elosztása egyszerűen azt, hogy az anyagi részecske a tér bármely pontján eleve egyenlő valószínűséggel fordulhat elő? Az amplitudónak, a hullám szélességének tehát csak valószínűségi jelentése volna és az anyagi részecske igazi helyzetét (akkor tudniillik nem kételkedtem abban, hogy minden időpontban kell ilyen helyzetnek léteznie) az amplitudó nem fejezné ki. A hullámnak, melyet bevezettem, a « fázishullám » nevet is adtam, világosan jelezve, hogy az én szememben lényegileg a hullám fázisa a fizikai jelentés hordozója.

Értekezésemben kifejtett gondolatokat kezdetben bizony némi kételkedéssel vegyes csodálkozás fogadta, de elég hamar ragyogó megerősítést találtak. Elméleti szempontból mindenekelőtt ott voltak Schrödinger csodálatraméltó munkái, aki 1926-ban többféle módon kiegészítette és kiterjesztette elképzeléseimet nevezetesen azzal, hogy felírta az általános esetben az anyagi részecskéhez társított hullám egyenleteit (IX) és ez egyenletek segítségével szigorú módszerességgel kiszámította az atom-nagyságrendű rendszerekben szereplő elektronok nyugvó állapotait, melyek a társult hullám nyugvó formáinak felelnek meg. Azt is megmutatta, hogy a Heisenbergtől 1925-ben kifejtett kvantum-mechanika csak a hullám-mechanikának a matematika nyelvére való átültetése.

Jöttek aztán Davisson és Germer nemkevésbé csodálatraméltó kísérletei, akik 1927 tavaszán az Egyesült Államokban felfedezték az elektronoknak a kristályok által való diffrakcióját (sugártörését), amely jelenség tökéletesen párhuzamos a Röntgen-sugaraknak a kristályok által

való diffrakciójával. Ezek a csakhamar számos fizikus által megismételt kísérletek, amelyek ma a laboratóriumok mindennapos gyakorlatához tartoznak, a hullám-mechanika elképzeléseinek döntő kísérleti bizonyítékával együtt képleteinek számszerű igazolását is meghozták. Az elektron mozgása tehát valójában egy hullám terjedésével van összekötve és ma már azt is tudjuk, hogy ez az anyag más alkatrészeiről (a protonról, a neutronról, az atommagról, stb.) is elmondható, amelyek szintén a hullám-mechanika jóslásaival mennyiségszerűen megegyező diffrakciós jelenségekre vezethetnek.

Az 1924 novemberétől, doktorátusomtól, az ötödik fizikai Solvay-tanácskozásig terjedő időközben természetesen szenvedélyes érdeklődéssel követtem a hullám-mechanika fejlődésének szakaszait. Folyton izgatott azonban az új elmélet formai kifejezésének fizikai értelmezése és a hullám-részecske-kettősségnek igazi jelentése...

... 1924 ben, amikor doktori értekezésemet védelmeztem, át meg át voltam hatva a klasszikus fizika eszméitől és az általam bevezetett új eszméket ez elvek nyelvén, tehát a jelenségek «ábrák és mozgások» által való képviseletének descartes-i keretében próbáltam értelmezni. Biztosnak véltem, hogy a corpusculusnak, az anyagi részecskének minden időpontban van térbeli helyzete és sebessége, és ennélfogva az időben pályát is ír le. De arról is meg voltam győződve, hogy az az anyagi részecske valamely olyan szakaszos és hullámszerű jelenséghez volt kötve, amely a hozzátartozó rezgésszám és hullámhossz meghatározását teszi lehetővé. Így tehát természetesen az anyagi részecskét, a corpusculust, egy kiterjedt hullámjelenség keretében létező *szingularitásfélének*, kiemelkedésnek (X) képzeltem úgy, hogy *az egész* egyetlen fizikai valóságot alkotott. Annak a szingularitás mozgásának, minthogy ama hullámjelenség sorsához volt kötve, melynek középpontja volt, mindazoktól a körülményektől kellett függnie, melyekkel a hullámjelenség a térben való terjedése közben találkozik. Ezért a részecske mozgása nem követve a klasszikus mechanika törvényeit, — ez tisztára pontmechanika, amelyben a részecske csak elszenvedi a pályája hosszában ráható erők akcióját, semmiképpen sem változva olyan akadályok hatása alatt, melyek a távolban, pályáján kívül létezhetnek —; az én felfogásomban ellenkezőleg, a szingularitás mindazoknak az akadályoknak hatása alatt állana, amelyek a hozzákapcsolt hullámjelenséget befolyásolnák. Így az interferenciák és a diffrakció létezését is meg lehetne magyarázni.

De aztán újabb nehézség támadt a kérdés feltevésekor: miért fejlődött a hullámmechanika úgy, hogy kizárólag a kontinuitással rendelkező (folytonos), szingularitások nélküli megoldásokra, a hullámterjedés (propagálás) egyenletére nézett, melyeket a görög ψ betűvel szok-

tunk megjelölni. Mint mondtam, már az anyagi részecske egyenesvonalú egyenletes mozgásához egy hullám, éspedig egy sík és egyszínű ψ-hullám terjedésének társításakor beleütköztem ebbe a nehézségbe: a hullám fázisa, amellyel a részecskével társult hullám rezgésszámát és hullámhosszát meg tudtam határozni, az én szememben közvetlen fizikai értelemmel rendelkezett, míg a hullám állandó szélessége, amplitudója szerintem csak az anyagi részecske lehetséges pozicióinak statisztikai képviselete lehetett. Az egyéni és a statisztikai elemeknek ez a keveréke nyugtalanított és úgy éreztem, hogy hamarosan fel kellene deríteni.

Louis de Broglie aztán ismerteti azoknak a próbálkozásoknak elvét, amelyekkel a fent leírt nehézségeket legyőzni igyekezett. Ez nem sikerült neki és a Solvay-tanácskozás (XI) után beletörődött, hogy csatlakoznia kell a fizikusok közt akkor uralkodo tézishez; ennek ismertetése következik.

Bohr és Heisenberg elképzelése szerint csak a részecske és a folytonos ψ-hullám létezik, de sem az egyiket, sem a másikat nem lehet klasszikus módon kifejezni. Általánosságban a részecskének sem határozott helyzetet, sem határozott sebességet, sem határozott pályát nem tulajdoníthatunk: a részecske csak abban a pillanatban mutatkozhatik meg, amikor valami megfigyelést vagy mérést eszközlünk, azáltal, hogy ez vagy az a helyzete vagy sebessége lesz. Minden időpontban úgyszólván egész sorozat lehetséges helyzet vagy mozgási állapot az övé és ezek a különböző lehetőségek a mérés pillanatában bizonyos valószínűségekkel megvalósulhatnak. Itt csatlakozik a részecskéhez a ψ-hullám: ez a hullám a részecskének a neki megfelelő valószínűséggel egyesített lehetőségei összességének valaminő képviselete...

Bohr — aki korunk egyik legnagyobb tudósa, de kissé korunk fizikájának Rembrandtja is, mert néha elárulja, hogy kedveli a «clair-obscurt», a félhomályt — azt mondta a corpusculusokról, hogy «véges tér-idő határok között létező nem élesen meghatározott egyedek.» Ami a hullámot illeti, az is elveszti, sőt még az anyagi részecskénél is teljesebben veszti el régi fizikai jelentését: most már csak lehetőségek kifejezése (a jóslás egy eleme, mondja Destouches) és a hullámot felhasználó tudós ismereteitől függ. A hullám személyes és szubjektív, mint ahogy a valószínűség elosztásai is azok, és hozzájuk hasonlóan hirtelen megváltozik, ha használója új értesüléseket szerzett. Ezt nevezte Heisenberg «a hullámnyaláb a mérés által történő csökkentésének» és ez a redukcio önmagában eléggé tanusíthatja a ψ-hullám nem-fizikai jellegét.

Ugyanakkor eltűnik a régi fizikában elfogadott jelenségek determinizmusa, meghatározható volta, amely annak lehetőségéhez volt kötve,

hogy a tér és az idő keretében pontos képet alkothatunk a fizikai valóságról. Általában nem lehet többé bizonyossággal előrelátni a bekövetkezendő eseményeket; számításaink csak a különböző jelenségek valószínűségeihez férnek hozzá. Igaz ugyan, hogy két mérés között a valószínűségek sorsát szigorúan szabályozza a hullámegyenlet, de minden új megfigyelés vagy mérés a hozott új értesülésekkel megtöri a valószínűségek determinizmusát.

Bohr és Heisenberg értelmezése nemcsak hogy az egész fizikát a valószínűségre vezeti vissza, hanem ennek a fogalomnak a tudományban teljesen új értelmet is ad. Míg a klasszikus kor minden nagy embere Laplacetől Poincaréig mindig azt hirdette, hogy a természet jelenségei meg vannak határozva (determináltak) és hogy a valószínűség, valahányszor a tudományos emléletekbe bevezették, tudatlanságunkból származott vagy abból, hogy egy túlságosan bonyolult determinizmust nem tudtunk követni; addig a valószínűség fogalmának a kvantum-fizikában jelenleg elfogadott értelmezése szerint «tiszta valószínűséggel» van dolgunk, mely nem egy rejtett determinizmusból, meghatározottságból ered. A klasszikus elméletekben, például a kinetikus gázelméletben (II) a valószínűség törvényeit úgy fogták fel, hogy azok a gáz számtalan molekulája teljesen meghatározott, de rendszertelen és bonyolult mozgásainak hiányzó ismeretéből erednek. A molekulák helyzetének és sebességének ismerete elvben lehetővé tette volna, hogy szigorú módszerrel kiszámítsuk a gáz mindennemű változását, de a gyakorlatban a valószínűségek a rejtett paraméterek (önkényesen választott állandók) értékének nem-ismerete miatt lépnek föl. A hullámmechanika tisztára probabilista (csak valószínűségeket ismerő) értelmezése azonban elveti a tőle magától megállapított valószínűségi törvények ilyen értelmezését. Szerinte ezek a törvények nem rejtett paramétereknek, az anyagi részecske állítólagos koordinátáinak és állítólagos sebességének nemismeretéből származnának, — hiszen ilyen paraméterek nem léteznek, mert az anyagi részecske csak *vagy* egy (koordinátákkal jellemzett) helyzet, *vagy* egy jól meghatározott sebesség által mutatkozhatik meg futólag egy megfigyelés vagy mérés pillanatában. A kvantum-fizikában a valószínűség többé nem valaminek a nem-tudásából ered: ott a valószínűség tiszta véletlenség.

Vagy húsz évvel ezelőtt Neumann János egy azóta híressé vált okfejtésével kimutatta, hogy a hullámmechanika valószínűség-törvényeinek a kísérletektől igazolt formája rejtett paraméterek (önkényesen választott állandók) létezésével nem fér össze. Így a hidak végképp le vannak rombolva: lehetetlen volna már visszafordulni és az anyagi részecskének klasszikus meghatározását visszaadva, a kvantum-mechanika formai kifejezését rejtett paraméterek segítségével értelmezni. Neu-

mann elvont és elegans bizonyítása lenyűgöző: sokáig cafolhatatlannak is véltem. Ma kételkedem érvényességében.

Huszonöt év óta majdnem minden fizikus csatlakozott Bohr és Heisenberg tisztán probabilista, csak valószínűségeket látó értelmezéséhez. De akad egy-két nagynevű kivétel is; oly kiváló tudósok mint Einstein és Schrödinger mindig vonakodtak ezt az értelmezést elfogadni és nyugtalanító ellenvetéseket szegeztek vele szembe.

(Louis Broglie. « La physique quantique restera-t-elle indéterministe? » *Bulletin de la Société française de philosophie*, v 46-47, no 4, 1952-1953)

Ez az ellenállas Bohr és Heisenberg probabilista, a természettörvenyeket valoszínűségeknek minősítő felfogása ellen később sem csökkent és a kutatás új fejleményei a jelek szerint igazat adnak neki. Fiatal kutatók igyekeznek a mikrofizika (atomfizika) jelenségeit deterministább formában kifejezni; Louis de Broglie, aki nem szívesen csatlakozott az indeterministákhoz (probabilistákhoz), rokonszenvezik ezzel az igyekezettel. Mi lesz az eredmény? Egyelőre (1957-ben) csak a tudományos gondolkodást harminc év ota két táborra oszto determinizmus vitájának egy epizódjáról van szo. Ebben a vitában Einstein mindig a determinista hagyomány leghajthatatlanabb képviselője volt. Niels Bohr dán fizikus pedig az új eszmék bajnokának mutatkozott

Huszonöt esztendőn át, kongresszustol kongresszusig, értekezéstől ertekezésig folyt Bohr és Einstein szakadatlan párbeszéde a témárol Einstein — miközben relativitás-elméletét épitette ki, sohasem vesztette szem elől a kvantumelmélet az övétől látszolag nagyon eltérő mozgalmát — bevallja, hogy seholsem találta meg Bohr eszméinek szabatos és kielégítő fogalmazását. De Bohr éppen azt állítja, hogy az atom nagyságrendjében nem az ő gondolata csúszik ki a klasszikus módra szabatos kifejezés lehetősége alól, hanem maga a valoság.

Egy az Egyesült Államokban megjelent gyüjteményes munkaban, melyet hetvenedik születésnapja alkalmából egészen Einsteinnek szenteltek — és amelyben a tudomány és a tudománybölcselet minden nagy neve szerepel — **NIELS BOHR** részletesen elbeszéli Einsteinnal folytatott vitáinak történetét. A munka végén annak hőse maga, szelleme frisseségéről fényes tanúságot téve, mégegyszer felel Bohrnak és mindazoknak, akik a kvantum-mechanika mai formájában a valóság oly adekvát kifejezését látják, aminőt csak adni lehet. Nem bocsátkozhatunk a vita részleteibe; gyakran olyan konkrét kísérleti példákra vonatkoznak, amelyeknek puszta leírása lapokat töltene meg. Csak egy-két kivonatra szorítkozunk, de azok világosan meg fogják mutatni az elválaszto mozzanatokat. Ki fog derülni, mit akart mondani Louis de Broglie, mikor

azt állitotta Bohrról, hogy szereti a félhomályt. Azt is meglatjuk majd, hogy Einstein szemében a tárgyak tér-időbeli helyének pontos meghatározása és azzal együtt a szigorú okozatosság feltétlen tudományos követelmény volt és maradt és hogy ezt a követelményt ritka élességgel fejezi ki. Érvelését olvasva talán azt is meg fogjuk érteni, miért örül Louis de Broglie és vele együtt sok fizikus, mikor látja, hogy fiatal kutatok a régi gárda eszményéhez vissza-visszatérnek.

NIELS BOHR ÉS EINSTEIN VITÁJA VAGY A « KOMPLEMENTARITÁS » AZ OKOZATOSSÁG ELLEN

Niels Bohr megemlékezik arról az időről, amikor a döntő lépést megtette. Heisenberg 1927-ben a mikrofizika (atomfizika) jelenségeinek leírására új matematikai formanyelvet talál fel. Ebből a formanyelvből következnek Heisenberg híres *határozatlansági relációi*. Ezek azt fejezik ki, hogy elég kicsinek választott léptékben lehetetlen egyszerre szabatosan értesülni valamely anyagi részecske dinamikai tulajdonságairól: p-ről, amely mozgásának mennyiségét fejezi ki egy tengelyen való vetület alakiában — és q-ról, mely térbeli helyzetét ábrázolja ugyanezen a tengelyen mért abszcisszájával. Ha p mértéke pontosabb, akkor q mértéke automatikusan kevésbé pontos lesz, és viszont. Ez a Heisenberg-féle határozatlansági vonatkozás Bohr szemében áthidalhatatlan szakadékot jelent az atomvilág valósága és a klasszikus mértani és dinamikai elvek között.

A most következő kivonatban Bohr két képletre támaszkodik, Planckéra és Heisenbergére. Az első, a kvantumok elméletének alapvető egyenlete azt fejezi ki, hogy valamely sugárzásnak E energiája mindig egyenlő ama sugárzás rezgésszámának (ν) a Planck-féle h-állandóval, az energia elképzelhető legkisebb mennyiségével való szorzatával. A második képlet a Heisenberg-féle határozatlansági vonatkozás, melyről már szóltunk.

$$E = h\,\nu \text{ (1)} \qquad \Delta q \cdot \Delta p \geq h \text{ (2)}.$$

Az atomfizikának ezt a legújabb lépését több oldalról világították meg a Comó-ban Volta emlékének tiszteletére összehívott fizikus-kongresszuson. Ott tartott előadásomban védelmeztem egy kifejező módon « komplementaritásnak » nevezett felfogást, mely megengedte, hogy amikor a kvantumos jelenségek egyéniségének jellegzetes vonásait leírjuk, a kísérlet mezején történő megfigyelés sajátos természetét is tisztázzuk. Évégből döntően fontos annak elismerése, hogy *bármennyire haladják is túl a jelenségek a klasszikus fizika magyarázatait, minden kísérletről mégis a klasszikus fizika nyelvén kell beszámolni.* Hogy ezt megértsük, elég arra rámutatnunk, hogy a « kísérlet » szóval olyan hely-

zetet jelölünk meg, amelyben tetteinket és tapasztalatainkat másokkal közölhetjük, és hogy ennek folytán a kísérleti eljárásról és a megfigyelések eredményeiről szóló jelentést félreérthetetlen módon a fizika klasszikus terminológiájának megfelelő alkalmazásával kell megtennünk. A döntő pont az, — s ez a következő lapokon leírandó viták fő tárgya, — *hogy az atomrendű dolgok viselkedését semmi módon nem lehet elválasztani ama mérőeszközökre gyakorolt, egyébiránt kölcsönös hatásuktól, melyek meghatározzák a körülményeket, amelyek között a jelenségek mutatkoznak.* Tényleg, a tipikus kvantumhatások egyénisége megfelelő kifejezését a következő körülményben találja meg: a jelenség elemzésének minden kísérlete a kísérlet elrendezésének olyan változását követelné, mely a tárgyak és a mérőeszközök kölcsönhatásának új lehetőségeit vezetné be, és ezek a lehetőségek elvben minden ellenőrzést kijátszanának. Következésképpen a különböző kísérleti feltételek mellett elért eredmények nem egyesíthetők egy és ugyanabban a képben, hanem komplementárisnak, kölcsönösen kiegészítőnek kell őket tekintenünk abban az értelemben, hogy csak a jelenségek összessége meríti ki a tárgyakról való lehetséges értesülést.

Ilyen körülmények között a lényeget érintő többértelműséget vezetünk be, amikor az atom-tárgyaknak a közismert fizikai tulajdonságokat tulajdonítjuk. Ez mindjárt nyilvánvalóan kiviláglik majd az elektronok és a fotonok korpuszkuláris és hullámtulajdonságait kifejező dilemmából, ahol olyan egymással ellenkező képekkel van dolgunk, melyek mindegyike a nyilvánvaló tapasztalás egyik lényeges arculatára vonatkozik. Hogy miként tűnnek el a látszólagos paradoxonok, ha az egymást kiegészítő, komplementáris jelenségek megjelenésének feltételeit megvizsgáljuk, annak egy másik példáját szolgáltatja a Compton-effektus (VII), melynek összefüggő koherens leírása kezdetben oly nagy nehézségeket látszott okozni. Ezért az elektron és a foton közti energia- és mozgásmennyiség-csere tanulmányozására irányuló minden elrendezésnek a téridős leírásban szabadon kell hagynia legalább annyi helyet, hogy abba a rezgésszámnak a Planck egyenletében adott meghatározása beleférjen. Viszont a foton és az elektron összeütközése pontos definiálásának minden kísérlete — a téridő-keretet meghatározó rögzített vonalzók és órák elkerülhetetlen kölcsönhatása következtében — a mozgás- és az energia-mennyiség egyensúlyának minden némileg kifinomított értékelését kizárná.

Mint előadásomban már hangsúlyoztam, a komplementer típus leírására alkalmas eszközt éppen a kvantum-mechanika formanyelve kínál. Ez tisztára csak jóslásokat megengedő jelképes séma, jóslásokat a megfelelési elv, a korrespondencia elve alapján arra nézve, hogy a klasszikus fizika segítségével meghatározott feltételek közt milyen eredményeket

lehet elérni. Itt emlékeztetni kell arra, hogy még Heisenberg határozatlansági vonatkozásánál is a formanyelv olyan bonyodalmával állunk szemben, mely kizárja a klasszikus fizikai tényállások leírására alkalmas szavakban történő félremagyarázhatatlan kifejezést. Így például olyan mondat, mint «nem ismerhetjük egyszerre valamely atomtárgynak időpontját és helyzetét is» rögtön felveti a tárgy két ilyen tulajdonsága fizikai valóságának kérdését. Erre a kérdésre egyrészről csak a tér-idő-felfogás félreérthetetlen használatának feltételeire, másrészről a dinamika megmaradási törvényeire való utalással lehet felelni. E két felfogásnak az események oksági láncát mutató egyöntetű képbe való kapcsolása a klasszikus mechanika lényege ugyan, de az ilyen leírás horderejét meghaladó szabályosságoknak is teret nyit a körülmény, hogy az egymást kiegészítő, komplementáris jelenségek tanulmányozása egymást kölcsönösen kizáró kísérleti berendezéseket követel.

Az a szükségesség, hogy az atomfizikában újra megvizsgáljuk az elemi fizika eszméi félremagyarázhatatlan használatának alapjait, bizonyos tekintetben arra a helyzetre emlékeztet, mely annakidején Einsteint a tér-idő-elvek alkalmazásai alapjának első vizsgálatához vezette; így a megfigyelés problémája elsődleges fontosságának hangsúlyozásával egész világképünknek nagy egységet adott. Módszerének nagy újdonsága ellenére a relativitás elmélete minden adott koordinátarendszerben ragaszkodik az okozatossági leíráshoz, míg a kvantum-elméletben a tárgyak és a mérőeszközök közötti ellenőrizhetetlen kölcsönhatás ebben a tekintetben lemondásra kényszerít. E ténynek elismerése azonban semmiképpen sem mutat a kvantum-mechanikai leírás hatássugarának korlátozására; és comói felolvasásom érvelésének egész menete azt kívánta megmutatni, hogy a komplementaritás tulajdonképpen az okozatossági eszme észszerű általánosításának tekinthető.

És most adjuk **ALBERT EINSTEIN** válaszának egypár jelentős részletét:

Fizikai rendszernek elsősorban a határozott szétesési átlagidővel bíró rádióaktív atomot tartjuk, amely gyakorlatilag pontosan a koordinátarendszer egy pontjához van rögzítve. A rádióaktív folyamat egy (aránylag könnyű) részecske kilövelésében áll. Egyszerűség kedvéért itt a szétesési folyamat után megmaradt atom mozgását elhanyagoljuk. Ha ezt tesszük, Gamow-val az atom maradványát egy atomnagyságrendű térrel pótolhatjuk, melyet egy zárt potenciális energia-korlát vesz körül, s ez a $t=0$ időpontban magábazárja a kilövelt atomot. Az így sematizált rádióaktív folyamat most köztudomásúan — az elemi kvantum-mechanika értelmében — háromdimenziós ψ függvénnyel leírható, mely a $t=0$

időpontban csak a korláton belül különbözik zérótól, de amely a pozitív-időértékek esetében a külső térbe is kiterjed. Ez az úgynevezett ψ-függvény azt a lehetőséget nyújtja, hogy az anyagi részecske valamely kiválasztott időpontban tényleg a tér egy határozott helyén áll, azaz helyzetének mérése által ott tényleg megtalálható. Másrészről a ψ-funkció nem tartalmaz semmiféle állítást *a rádióaktív atom szétesésének időpontjára vonatkozólag.*

Most feltesszük a kérdést: « Vajon ezt az elméleti leírást egyetlen egyéni atom *teljes* leírásának tekinthetjük? » A válasz kézenfekvő: nem tarthatjuk annak. Mindenekelőtt hajlunk a feltevésre, hogy az atomnegyed határozott idő alatt esik szét; ilyen időérték azonban a ψ-funkció leírásában nincs. Ha tehát az atomnegyednek határozott szétesési ideje van, akkor egy az ő egyéni szempontjából a ψ-funkció segítségével történő leírását hiányosnak kell minősítenünk. Ebben az esetben a ψ-funkciót nem valamely egyes rendszer, hanem egy eszményi rendszerösszesség leírásának kell tekintenünk. Ez arra a meggyőződésre vezet, hogy végre is valamilyen egyes rendszer teljes leírása sem volna lehetetlen; de ilyen teljes leírásra a statisztikai kvantum-elmélet fogalomvilágában nincs tér.

Erre a kvantumelmélet embere így felel: Ez az okoskodás azzal az állítással áll és bukik, hogy valóban létezik-e valamely egyéni atomnak határozott szétesési ideje (tehát egy minden megfigyeléstől függetlenül létező időpont). Szerintem ez az állítás nemcsak hogy önkényes, hanem valósággal értelmetlen. Határozott szétesési idő állításának csak akkor van értelme, ha ilyen időpontot elvben tapasztalatilag meg tudok állapítani. De ilyen állítás (amely végeredményben a részecske az erőkorláton kívül való létezésének bizonyítását akarná megkísérelni) a bennünket érdeklő rendszer határozott megzavarását követeli; úgy, hogy a meghatározás eredménye nem enged a meg-nem-zavart rendszer állapotára következtetni. Így hát a feltevést, hogy valamely rádióaktív atomnak határozott szétesési ideje van, semmi a világon nem igazolja; ennélfogva az sincs bebizonyítva, hogy a ψ-funkciót nem lehet egy egyéni rendszer teljes leírásának tekinteni. Az egész állítólagos nehézség abból származik, hogy olyasvalamit posztuláltunk, követeltünk, amit mint « valóságot » nem lehet megfigyelni. (Ez a kvantum-elmélet emberének felelete.)

Ami nekem az effajta érvelésben nem tetszik, az az én szemszögemből nézve tarthatatlan pozitivista magatartás, mely szerintem Berkeley elvéhez lyukad ki: *esse est percipi* (lenni annyi, mint észrevételni).

« Lenni » mindig a mi szellemünk alkotása, azaz amit (logikai értelemben) mi magunk szabadon állítunk. Ilyen alkotásoknak igazolása nem vezethető le érzékeléseinkből. Ilyen levezetés lehetősége (logikai levezetés

értelmében) seholsem adott, még a tudomány-előtti gondolkodásban sem. A számunkra valóságot képviselő alkotások igazolása egyedül abban áll, hogy megértetik velünk az érzéki adottságot (ezt a határozatlan kifejezést rövidség okából kell itt használnom.) Választott példánkra alkalmazva ez a meggondolás a következő:

Nem kérdezhetjük egyszerűen azt, vajon « létezik-e valamely egyes atom számára az átalakulásunk egy határozott időpontja? », hanem inkább azt: « elméleti összkonstrukciónk szempontjából észszerű-e egy egyéni atom számára valamely határozott átalakulási időpont létezését feltételezni? » Mégcsak azt sem kell megkérdeznünk, mit *jelent* ez az állítás. Csak azt kérdezhetjük, hogy valamely adott fogalmi rendszer keretében, — már t.i. abból a szempontból, hogy értelmezni tudja-e a rendszer a tapasztalati adottságot — ilyen állítás észszerű-e vagy sem...

... Durván kifejezve a felelet a következő: A statisztikai kvantumelmélet keretében valamely egyéni rendszernek teljes leírása nem is létezik. Óvatosabban ezt így is fogalmazhatnók: A kísérlet, hogy a kvantum-elméleti leírást az egyéni rendszerek teljes leírásának fogjuk fel, természetellenes elméleti értelmezésekre vezet, amelyek azonban feleslegessé válnak annak az értelmezésnek elfogadásával, hogy a leírás rendszerek összességére, nem pedig egyéni rendszerekre vonatkozik. Ebben az esetben az egész tojástánc, hogy a « fizikai valóság » fogalmát kikerüljük, fölöslegessé válik. Van azonban egy egyszerű lélektani oka is annak, hogy ezt a nyilvánvalósághoz legközelebb eső értelmezést elkerüljük. Mert ha a statisztikai kvantum-elmélet nem lép fel azzal az igénnyel, hogy az egyéni rendszert (és annak az időben való fejlődését) teljesen leírja, az egyéni rendszer teljes leírásáért óhatatlanul máshova kell fordulnunk. Ha ezt megtesszük, kezdettől fogva világosan kell látnunk, hogy a statisztikai kvantum-elmélet fogalmi sémája ilyen leírás elemeit nem is tartalmazza. Ezzel aztán azt is elismerjük, hogy elvben ez a séma nem szolgálhat alapul az elméleti fizikának. Feltételezve, hogy a teljes fizikai leírásra irányuló törekvések sikerre vezettek, a statisztikai kvantum-elmélet a jövő fizikájában megközelítően hasonló pozíciót foglalna el, mint aminő ma a statisztikai mechanikáé a klasszikus fizikában! Meglehetős erősen meg vagyok győződve, hogy az elméleti fizika fejlődése ezt a típust fogja követni; de az út odáig hosszú és rögös lesz.

(Paul Arthur Schilpp. *Albert Einstein: philosopher-scientist.* Evanston, Ill., Library of Living Philosophers, 1949.)

IV. — AZ ATOMMAG ENERGIÁJA ÉS A KIBERNETIKA FELLENDÜLÉSE

A modern technika tudományos jellege éppoly feltűnő jelenség, mint a modern tudomány műszaki jellege. Ebből következik, hogy mégcsak megközelítő fogalmat sem lehet adni a modern tudományról, ha műszaki alkalmazásaira nem vetünk legalább egy futó pillantást. Számtalan ilyen alkalmazása van a tudománynak és ma korántsem valamennyi egyformán érdekes. Ha megpróbáljuk korunk jellemző vonásait ezen a téren kiemelni, két nagyon erős jellegzetesség válik szembeötlővé, kivált húsz év óta:

1. Hatalmas előretörés a nagyobb erőkifejtés irányában, az atommagban szunnyadó nukleáris energia felhasználása által.

2. A közlés és az automatizálás technikáinak növekvő fontossága és haladása.

A nukleáris (atommag-) energiának az ember szolgálatába való állítása olyan súlyos tény, hogy mint mindenki tudja, jó vagy rossz irányban magával ránthatja az emberiség jövőjét. A minket itt érdeklő szempontból az a nevezetes, hogy más nagy technikai forradalmakkal ellentétben ez a mostani egyenesen és kizárólag a *számbajövő jelenségek előzetes elméleti ismeretéből* támadt. A hő elméletét csak a gőzgép megszerkesztése után állították fel és az ember már több évezrede tudott vasat kovácsolni, mielőtt megismerte volna a vegytan elemeit. A rádióaktivitás és az atomelmélet tanulmányozása és az elemek láncszerű felbomlásának eszméje azonban megelőzték és lehetővé tették a bombák és az atomreaktor-oszlopok építését. Negyven év következetesen folytatott elméleti és kísérleti munkáira volt szükség, amíg csak felismerhettük a ma ismert műszaki teljesítményeknek lehetőségét. Ezek a megvalosítások tehát, ellentétben korunk tudományos teljesítményeinek többségével, nagyszámú logikai dedukció eredményei. Szeretünk mosolyogni a múlt « tudósainak » naivságán; és mégsem akadt köztünk egyetlenegy sem, aki olyan « naiv », azaz olyan merész lett volna, hogy a tudománynak akkora hatalmat tulajdonítson, amekkorára a tudományos kutatás annak a laboratóriumi furcsaságnak tanulmányozásával tett szert, ami 1900 körül a rádióaktivitás volt.

De honnan kapta az atommag energiájának felhasználása ezt a mindnyájunknak ismerős forradalmi jellegét? Hogyan, milyen utakon érkezett el a fizika oda, hogy elgondolta ennek a roppant energia-tartaléknak létezését és az eszközöket is, melyekkel azt működésbe tudta hozni? Ezekre a kérdésekre a következő lapok adnak egyszerű és világos feleletet. **PAUL LANGEVIN** híres francia fizikus írta őket egypár hó-

nappal halála előtt, a két borzalmas robbanás másnapján, amelyekkel az Egyesült Államok végetvetett a japán háborúnak és az atombomba létezését leleplezte a világ előtt. Azota a nukleáris technika nagy fejlődésen ment át, noha az atommag elméleti megismerése, részben a megelőző fejezetben tárgyalt okok következtében, a tökéletestől még mindig igen messze jár.

Az atomfegyverkezési ipar, mint tudjuk, ijesztő modon fellendült. A Szovjetunió, majd Nagybritannia megpróbálta, aztán végre is hajtotta az atombombák amaz első típusának gyártását, mely 1945-ben az Egyesült Államok monopóliuma, kizárólagos tulajdona volt. 1950 óta az Egyesült Államok, utána a Szovjetunió, káprázatos rombolóerejű *termonukleáris fegyvereket* gyárt. Szakértők szerint egyetlen ilyen bomba, ha Párizs közepén robbanna föl, a várost külvárosaival együtt elpusztítaná.

A termonukleáris fegyverek azon a Langevin által alább kifejtett általános elven nyugosznak, amelyen az atombomba első típusa is alapszik: az egy elemnek más elemmé valo átváltozása által felszabadított energiát használják fel. De míg az atombombák azért robbannak, mert bonyolult szerkezetük folytán lazakötésű magjaik felbomlanak, a termonukleáris bombák a könnyű atommagok fúziójánál felszabaduló energiát használják fel. Ilyen reakció vezet például a hidrogén héliummá való változására. Ezek a reakciók csak roppant magas hőfokon következhetnek be; innen a termonukleáris fegyverek neve is.

Minden látszat szerint ugyanezekből a reakciokból ered a csillagoknak és kivált a Napnak sugárzása.

A termonukleáris energia ma (1957) még nem alkalmas békés felhasználásra.

A nehéz atommagok felbomlásának reakciói ellenben megfelelő ellenőrzéssel és lassítással, olyan energiaforrássá válhatnak, melyet az ipar felhasználhat.

Az Egyesült Államok, a Szovjetunio, Nagybritannia és most már Franciaország is megkezdték az atommag felszabadított energiájának ipari méretekben való felhasználását. Egypár év múlva Franciaországban az ország villamos energiájának nem jelentéktelen részét nukleáris erőműközpontok fogják szolgáltatni; és valószínűleg az a perc sincs messze, mikor majd atommotor hajtja a hajókat. íme, a remény, melyet Langevin tíz esztendővel ezelőtt kifejezett, teljesen jogosult volt. Sajnos, az aggodalmak, amelyekről szolt, nem váltak tárgytalanná.

AZ ÁTVÁLTOZÁSOK KORSZAKA

Alig túlozhatnók az atombomba megjelenésének az emberiség jövője szempontjából való fontosságát. Ennél az eseménynél valóban egészen

másról van szó, mint egy új fegyver feltalálásáról, melynek borzalmas hatóereje siettette ama konfliktus végét, mely hat esztendeig borította lángba bolygónkat. A valóságban erősen drámai formák közt egy új korszak kezdetét éljük: a szándékosan előidézett átváltozások korszakáét. Ez a korszak olyan új távlatokat tár fel, melyek messze túlmennek az alkimisták régi álmán. Nem szintétikus aranycsinálásról van szó, hiszen az semmivel sem járulna hozzá az emberek boldogságához; hanem arról, hogy rendelkezésére bocsátják az embereknek azokat a kimeríthetetlen energia-tartalékokat, melyeket a természet magában az atom magjában rejtett el és amelyeknek létezését alig ötven éve a rádióaktivitás felfedezése árulta el nekünk, mely Henri Becquerel, Pierre és Marie Curie nevével van összekötve. Ennek a felfedezésnek a civilizáció jövőjére talán olyan nagy hatása lesz mint annak, mely az embereket a tűzön való uralkodásra tanította meg; és alkalmazásai, melyek eddig orvosi térre szorítkoztak, hatalmasan felül fogják múlni a gőzgép és a robbanásos és reakciós motor hatását.

Most, amikor a háború befejezése az egész világ népeinek saját kezébe helyezi vissza egymásbafonódó sorsukat; amikor tőlük függ, hogy az új erőt, mellyel rendelkezni fognak, jótékony vagy káros irányba terelik-e; mindnyájunknak tudnia kell, hogy miben is áll az a valóságos műszaki forradalom, melynek következményei már előreláthatók.

Egy évezred előttig az egyre változatosabb munkák elvégzésére szükséges mechanikus energia forrása a rabszolgák, később az igavonó állatok izmai voltak. A következő lényeges haladás a levegő és a víz természeti erőinek felhasználása, melyet a vitorlás hajózás már régen bevezetett és amelyet idővel kiváltképpen furfangosan szerkesztett malmok fejlesztettek ki; de ezeknek a gépeknek gyenge teljesítménye még nem engedte meg az iparnak, hogy a kézművesség szakaszán túlfejlődjék. Csak az a felfedezés, hogy a gőzgép által a hőt munkává lehet átalakítani, jelezte a XVII. század vége felé egy új korszaknak, a nagyipar, a tengeri és szárazföldi gyors szállítások, a nagy nemzetközi árucsere korszakának kezdetét. A villamosság és mágnesesség titokzatos jelenségeivel kapcsolatos törvények felfedezése, valamint a XIX. század utolsó negyede óta a gőzgép fejlesztette erőnek nagy távolságokra történő átvitele és határtalan elosztása ezt az erőt finom hajlékonysággal is párosította; ugyanakkor a nagyerejű vízturbina és a robbanásos motor feltalálása a rendelkezésünkre álló erőt és felhasználásának hajlékonyságát nagy mértékben gyarapította.

A széltől vagy a vízesésektől közvetlenül szolgáltatott mechanikus energiához két évszázad óta hozzájárult az az energia, melynél a hőmotorok, a gőz, a robbanásos vagy belső égésű mótorok szén, fa vagy kőolaj

égetésével létrehozott vegyi eredetű hőenergiává való részleges átalakítását tették lehetővé.

Mindezeket a régi vagy új energiaforrásokat hosszabb-rövidebb késleltetéssel a Nap sugárzása táplálta. Ez a késés, mely a szél esetében majdnem nullával egyenlő, a vízeséseknél, — ha megindulásuk hó- vagy gleccserolvadástól függ, — hónapokra vagy évekre, a fáknál több évtizedre, a kőszénnél vagy a kőolajnál roppant földtani korszakokra rúg.

Az energia kihasználása mindezekben az esetekben siralmasan rossz és ma annak az energiának csak végtelenül kicsi része van birtokunkban, melyet a minket vonzásának jótékony befolyása alatt tartó központi csillag áraszt földgolyónkra. A probléma, hogy miként tudnók sugárzását felhasználni a nekünk szükséges mechanikus energia termelésére, vagy akárcsak, hogy hogyan tudnók vele a katlanaink alatt égő tüzet pótolni, mindezideig semminemű kielégítő megoldást nem nyert.

Ezeknek az erőforrásoknak korlátozottságához hozzájárul még az elvégzendő munkáknak nagysága is, hogy működtessük őket: a vizierők számára gátakat és roppant hosszú csővezetékeket kellene építenünk, fel kellene kutatnunk és, ami egyre nehezebb lesz, ki ellene aknáznunk a még érintetlen kőszén-és kőolaj-előfordulásokat, óriási tömegű becses fűtőanyagot kellene szállítanunk, melynek évek százmilliói óta felgyűlt tartalékai megújítás lehetősége nélkül egyre gyorsuló ütemben fogynak.

Hála a rádióaktivitás felfedezésének, újabban megértettük, hogy a Nap és más csillagok kisugárzásának forrása azokban az elem-átalakulásokban rejlik, melyek ezeknek az égitesteknek belsejében folynak le: nevezetesen, a mi Napunkon a hidrogénnek héliummá való sűrűsödésében. (XII)

De a mechanikai, fizikai vagy vegyi jellegű eljárások, amelyekkel a napsugárzás energiájának parányi részét hasznosítjuk, a bennük szereplő anyagokat tekintve maguk is végtelenül felületesebbek, mint az elemátalakulások, melyekből a sugárzás közvetítésével táplálkoznak. A szárazföld vagy a tenger felületének a Nap működése következtében történő átforrósodása váltja ki a szeleket és az esőket, melyekből légi vagy vízierőinket nyerjük. Azáltal, hogy zöld részeikkel felszívják a napfényt, a növények megszerzik azt a képességet, hogy a levegő szénsavából és a talajból felszívott vizből kiindulva szintétikusan felépítsék a fát; és a napfény felszívása hozta létre annak a földtani korszaknak szénsavdus légkörében, melyben egykor a kőszén keletkezett, az őserdők buja növényzetét; a szén vagy a fa elégetése, mely visszaadja a levegőnek a szénsavat és a vizet, felszabadítja a fényszolgáltatta energiát, mely a növények klorofilszintézisének segítségével gyűlt föl. Hasonló

folyamat játszódik le a kőolajnál; valószínűleg olyan tengeri állatok évezredes, földalatti hullasáncainak erjedéséből keletkezett, amelyek növények módjára a napenergia felszívásához kötött tengeri planktonokkal táplálkoztak.

Néhány szám megmutatja majd, hogy hogyan aránylanak ezek a mechanikai és vegyi folyamatok azokhoz az elem-átváltozásokhoz, melyeknek csak távoli visszhangjai. A mechanikai energia, melyet egy kilogramm víz ad a turbinának, mikor ezer méter magasságból esik át a csőrendszeren, melybe belekényszerítették, körülbelül háromezerszer kisebb, mint az a vegyi eredetű energia, mely egy kilogramm szén vagy kőolaj elégetésével szabadul fel; de az maga is húszmilliószor gyengébb a Napban felszabaduló energiánál, mikor ott egy kilogramm hidrogén héliummá változik át. A Napkohó munkájának nagyságáról fogalmat adhat az, hogy minden másodpercben ötszáz milliárd kilogramm hidrogént fogyaszt.

Ebből kiderül, mennyire érdekünkben áll kihasználni a lehetőséget, hogy szükségleteink arányában mi magunk valósítsuk meg itt kedvező energia-kihasználással azokat az elem-átváltozásokat, melyeket idáig oly rosszul hasznosítottunk, vagypedig hogy hasonló reakciókat mi magunk hozzunk létre.

Ma tehát ez a királyi út nyílik meg előttünk; nem veszélytelen, de tekintve az előnyöket, melyeket nyújthat, a veszedelmek nem nagyobbak, mint minden más új hatóeszköz bevezetésénél és rajtunk áll, hogy kikerüljük őket.

1896-ban, alig egy évvel a Röntgen-sugarak felfedezése után és a felfedezés következményeképpen, Henri Becquerel felfedezte azt a sajátos tulajdonságot, mellyel egy fémelem, az uránium és annak valamennyi vegyülete rendelkezik, hogy t. i. önként és tartósan sugarakat bocsát ki magából. Ezeket először a Röntgen-sugarakhoz hasonlónak tartották, de később sokkal bonyolultabb természetűnek bizonyultak. Mint a Röntgen-sugarak, valamely a fény számára áthatolhatatlan ernyőn áthatolva nyomot hagytak a fényképlemezen és a levegőn vagy más gázokon áthaladva azokat villamosság-vezetővé tették. Ez utóbbi tulajdonságuk, — a legkönnyebben érzékelhető és mérhető, — képesítette Pierre és Marie Curie-t arra, hogy ugyanazt a tulajdonságot, melyet ők rádióaktivitásnak neveztek el, felfedezzék egy már ismert másik fémben, a thoriumban is és, — ami még figyelemreméltóbb volt, — az urániumot tartalmazó ásványokban új elemeket találjanak, melyek milliószor rádióaktívabbak mind az urániumnál, mind a thoriumnál; ezeket az új elemeket elnevezték poloniumnak és rádiumnak.

Csakhamar, — hála Pierre Curie, valamint Rutherford és Soddy

angol fizikusok kísérleteinek, — rájöttek arra is, hogy az újfajta sugarak kibocsátását valóságos elem-átváltozás kíséri, melynek a sugárzás valamiképpen legkülsőbb megnyilvánulása és hogy ilyenformán minden rádióaktív anyag önként átváltozik valamely másik anyaggá (elemmé), melynek az övétől eltérő vegyi tulajdonságai vannak, de általában szintén rádióaktív...

... A rádiumon, vagy pontosabban annak egy sóján, a rádiumbromürön fedezte fel Pierre Curie azt a rádióaktív átváltozást kísérő és eláruló másik jelenséget is, hogy az roppant mennyiségű hőt, az átváltozó anyag súlyegységének többmilliószorosát árasztja, mint amennyit a közönséges vegyi reakciók esetében mérünk. Így mutatkozott meg először ezeknek a reakcióknak az átváltozásokhoz képest felületes természete, hiszen bennük az elemek megőrzik egyéniségüket; az elemátváltozások ezeknél sokkal mélyebb változásokat jelentenek.

Ezeket az új felfedezéseket csak akkor érthetjük meg jól, ha az atomelmélet nyelvén beszélünk róluk, amelynek fényes igazolásait és ugyanakkor új fejlődésének lehetőségét hozták.

Ennek az elméletnek korai fogalmazása szerint minden elem, azaz minden egyszerű anyag, melyet a vegyészeknek sikerült minden többitől elválasztaniok, atomokra osztható, amelyek egy és ugyanazon elemben egymással azonosak, de elemről elemre változnak vegyi tulajdonságaik és tömegük szerint, kezdve a legkönnyebbeken, a hidrogén atómjain, a legnehezebbekig, az urániuméig, az e kettő közé eső azelőtt is ismert elemek, a hélium, a karbónium, a nitrogén, az oxigén, a nátrium, a klór, a kén és sok más elem hosszú során át, amelyek vagy csak nemrég váltak ismertté, — mint a legtöbb rádióaktiv elem, — vagy pedig ismert elemek izotópjai, amelyekről még lesz szó.

Különböző, de azonos eredményekre vezető módszerekkel megszámolhattuk és súly és kiterjedés szerint megmérhettük ezeket az atomokat, amelyek oly kicsinyek, hogy egy gramm hidrogén, 16 gramm oxigén vagy 238 gramm uránium az atomoknak ugyanazt a számát tartalmazzák, melyet Avogadro-számnak nevezünk és nem kevesebb mint huszonnégy számjeggyel írunk; közülük az első három jegy csoportját, 606-ot biztosan ismerjük. Kiterjedésük is atomról atomra változik, de sokkal kevésbé mint tömegük; ha gömböcskékhez hasonlítjuk őket, a legnagyobb átmérője a legkisebbnek legfeljebb kétszerese lesz; ezt fogjuk találni, ha a hidrogén-atomról, amely a legkisebb, átmegyünk a kiterjedettebbnek látszó lúgképző fémekhez, a nátriumhoz, a káliumhoz, stb. Ezek a méretek oly kicsinyek, hogy körülbelül ötmillió hidrogénatomot kellene egymás mellé raknunk, hogy egy milliméternyi hosszúságot kitöltsünk.

A rádióaktivitás felfedezése megengedte, hogy behatoljunk a parányi testecskék belső szerkezetébe és megállapítsuk, hogy mindegyikük egy pozitív villamos töltésű központi magból áll, melynek átmérője körülbelül tízezerszer rövidebb magának az atomnak átmérőjénél és amelyben az atom egész tömegének több mint 99 ezredrésze összpontosul. Ezt a magot (a nucleust) az atom vegyi természetével változó számú negatív elektron veszi körül, melyeknek létezését körülbelül ugyanabban az időben fedezték fel, mint magát a rádióaktivitást; ez a szám a hidrogén egy negatív elektronjától az uránium 92 negatív elektronjáig változik.

Ezek az elektronok, amelyek mind azonosak és bárminő atomfajhoz tartoznak is, kicserélhetők, negatív villamossággal vannak töltve és tömegük körülbelül 2000-szer kisebb mint a legkönnyebb atomé, a hidrogén-atomjáé. Az 1932-ben felfedezett pozitív elektronokkal vagy pozitronokkal együtt, melyek tőlük csak villamos töltésük előjelében különböznek, a negatív töltésű elektronok alkotó szemcsés azoknak a villamos fluidumoknak, melyeknek létezését a XVIII. század fizikusai elismerték, hogy velük a villanyossággal töltött testek vonzását vagy taszítását megmagyarázzák...

... A vegyi kombinációk, — csere vagy egyesítés által, — ezek közül az elektronok közül csak a felülethez legközelebb levőket működtetik az atomépületekben: innen a közönséges vegyi reakciókban működő energiák viszonylagos gyengesége. Az atommagokat pedig ezek a vegyi reakciók teljesen változatlanul hagyják és ennekfolytán azokban az atom megőrzi egyéniségét.

Ma úgy tudjuk, hogy az anyag az atómok minden vegyi különbözőségén túl alapjában két alkotóelemből áll, az először felfedezett negatív elektronból, és a protonból, azaz a hidrogénatom magjából (nukleusából), melynek ellenkező előjelű villamos töltése egyenlő az elektronéval és tömege amazénak körülbelül kétezerszerese. Minthogy a hidrogénatomot ilyenformán egy proton és egy elektron alkotja, melyet villamos töltésük kölcsönös vonzása tart egymás szomszédságában, azt is mondhatjuk, hogy minden más atomfaj bizonyos számú hidrogén-atom sűrítéséből keletkezik.

Ez pontosabb megfogalmazása az anyag egysége ama tanának, melyet másfél századdal ezelőtt Prout angol vegyész hirdetett, de amelynek helytálló voltát csak harminc éve sikerült végleg bebizonyítani.

Jelenlegi tudásunk az atómoknak ebből a sűrítésből származó mélyebb szerkezetéről 1932-ből való, amikor a német Bothe és Becker, a francia Frédéric és Iréne Joliot-Curie és az angol Chadwick vizsgálatainak eredményeképpen felfedezték a neutront, ezt a — mint neve is

clárulja — villamossági szempontból semleges atomrészecskét, melyet egy protonnak és egy negatív elektronnak bensőbb egyesüléséből származónak gondolhatunk, mint aminőben ezek a részecskék akkor találhatók, mikor együtt egy hidrogénatomot alkotnak — és amelynek tömege eléggé megegyezik a proton és a hidrogénatom tömegével, bár egy kissé mégis nagyobb mindkettőnél, ami az energia inerciájának tana értelmében azt jelenti, hogy a neutron energiatartalma nagyobb a normális hidrogén-atoméná. Ebből következik, noha kisérletileg nincs még bizonyítva, hogy a szabad neutronnak állhatatlannak kell lennie és önként sugárzás-kibocsátó hidrogén-atommá kell átváltoznia. Állandónak mutatkozik ellenben a neutron, amikor megfelelő arányokban protonokkal társul, amelyekkel együtt nem-hidrogén-atomok magját alkotja, vagy amikor vagy magános protonhoz van kötve. Az így felépített atommag, hogy az elektromosan semleges atomot teljessé tegye, elektronokkal veszi körül magát, melyeknek száma az atommagban (a nukleusban) jelenlevő protonok számával egyenlő...

... Az elemek rendjében előrehaladva az atommagban levő protonok száma azt a hajlandóságot mutatja, hogy — az atommag stabilitását növelve — gyorsabban szaporodjék, mint a protonoké; így érkezünk az uránium közönséges formájához, melynek atommagja (nucleusa) 146 neutront és 92 protont tartalmaz és amely körül a középpont és az atom kerülete között elosztva még 92 elektron is van és ezek a semleges atomot teljessé teszik.

Minden atomfajtát így két szám jellemez: mindenekelőtt az atommagban levő protonok száma (az atomnak az elemek szakaszos rendszerében viselt sorszáma), amely egyenlő a semleges atomban levő, az atommagon kívüli negatív elektronok számával. Mint láttuk, ez a szám határozza meg a vegyi tulajdonságokat és ezért ez jelöli ki az atom helyét az elemek szakaszos rendszerében. Azután jön az atommagban levő neutronok száma. Minthogy a neutron tömege nagyon közel jár a proton vagy a hidrogén-atom tömegéhez, az atom tömege a hidrogénatom tömegéhez viszonyítva nagyon közel jár a két számnak, az atommagba zárt protonok és neutronok számának összegéhez. Ilyenformán ez a szám mindig egész szám lesz és az atom atomszámának nevezzük. Az anyag szerkezetének tana szerint ez jelenti a hidrogén-atomok számát, melyeknek összesűrítve jelen kell lenniök az atom-képződéshez: két hidrogén-atomnak kell jelen lennie a deuterium (a hidrogén egyik izotópja), négynek a hélium, tizenkettőnek a szén, tizenhatnak az oxigén esetében, és így tovább fel az urániumig, melynek atomszáma 238.

A kísérlet megmutatja, hogy minden nem-hidrogén-atom tömege valamivel kisebb — de csak olyan arányban kisebb, mely egyiknél sem éri el az egy százalékot — mint atomszámának és a hidrogén-atom

tömegének szorzata, vagyis a hidrogén egész tömege, mely úgy van összesűrítve, hogy éppen *ezt* az atómot formálja. Az energia megmaradásának elvénél fogva ez azt jelenti, hogy ennek az atómnak energiatartalma kisebb mint az összesűrített hidrogén-atomoké és a két energiamennyiség különbsége az atom-képződés folyamán sugárzás formájában bocsátódik ki. Ebből megértjük, hogy az atomtömeg pontos ismerete képesít arra, hogy mindenféle atom energia-tartalmát felbecsüljük, valamint a kezdeti és a végállapot különbsége révén megbecsüljük az átváltozások folyamán felszabaduló energiának mennyiségét is. Az a nevezetes készülék pedig, melyet J. J. Thomson és Aston angol fizikusok teremtettek meg és tökéletesítettek, a tömegspektrográf, arra képesít, hogy ma már mindenfajta atom tömegét egy tízezredet meghaladó pontossággal megmérjük. A tömegspektrográf szolgáltatta eredmények tehát megengedik, hogy az elemátváltozások új technikájában minden pillanatban előrelássuk az energia-mennyiséget, mely az atommagok között lefolyó mély-reakciók által felszabadul. A tömegspektrográf eredményeit a kísérlet minden esetben igazolta.

Mint mondtuk, a protonok egy határozott száma jellemzi az atom vegyi egyéniségét. Ehhez a protonszámhoz egy bizonyos számu neutron társulhat, és ebből a társulásból szoroskötésű atommag jön létre. Ezeknek a neutronoknak száma, — mint ahogy már láttuk, — legalábbis egyenlő a protonok számával. A neutronok száma egy bizonyos lehetőséget hagy nyitva, kivált ha ahhoz a lazakötésű atommagok is hozzájárulnak, amelyeket az átváltozások során nyerünk: minden vegyi elem számára — az elemeket atomszámuk, vagyis az atommagban jelenlevő protonok és az azt a semleges atomban körülvevő elektronok száma határozza meg — nyitva áll több olyan atomfajta lehetősége, melyek egymástól az atommagokban a protonokhoz társult neutronok számában, és ennélfogva mind atomszámukban, mind atómtömegükben különböznek.

Ez az eredmény ellenkezik az atomhipotézis első formájával, mely minden vegyi elem atomjait azonosnak hitte; és megfelel a nemrég felfedezett izotópok létezésének, amelyek nem egyebek, mint ugyanazon vegyi tulajdonságú de különböző tömegű atomok...

... A természetben előforduló vegyi elemek többsége ilyenformán több izotóp keverékének mutatkozott, melyeknek száma bizonyos elemekben, például az ónban és a higanyban már tíz körül jár. Az uránium szintén izotópok keveréke.

Úgy látszik, hogy az atommag-épület zavartalanul állandó alakja már nem érhető el a protonok és a neutronok számának egy bizonyos összegén (azaz egy bizonyos atomsúlyon) túl, melynek nagyságrend-

je az ólom különböző izotópjaié, azaz valamivel több mint 200. Az uránium —és a thorium-atom — magjai, vagy ez elemek és az ólom között fekvő atomokéi ehhez már túlságosan bonyolultak és atommagépületük bizonyos belső elrendezések (konstellációk) keletkezése véletleneinek során önmagától alakul át, miközben bizonyos töredékei kilövelődnek és vagy a töredékek kinetikai energiája, vagy a Röntgensugarakhoz hasonló sugárzás (rádióaktív anyagok sugarai) formájában energia szabadul föl. A spontán rádió-aktivitás így magyarázatát leli akár negatív elektronok (a rádióaktív anyagok béta-sugarai), akár a különösen szoroskötésű hélium-atommagok (rádióaktív anyagok alfa-sugarai) kibocsátásának formájában. Egy béta-sugár kibocsátásánál az atommag egy neutronja protonná alakul át, tömegszám változatlan marad, az atomszám pedig egy egységgel növekszik. Egy alfa-sugár kibocsátásánaál az atommag egyszerre két protont és két neutront veszít, a tömegszám négy egységgel csökken, az atomszám pedig két egységgel. Mindkét esetben megváltoznak a vegyi tulajdonságok, minthogy az atommagon kívüli elektronok száma a semleges atomban, (amely az atomsorszámmal azonos), az első esetben egy egységgel gyarapodik (egy béta-sugár kibocsátása), a második esetben pedig két egységgel csökken (egy alfa-sugár kibocsátása). A kísérlet teljesen igazolja ezt az értelmezést. Megértjük, hogy ezek az átváltozások, amelyek magának a magnak szerkezetét változtatják meg és amelyeknél protonok, elektronok és neutronok közötti akciók folynak le, a közönséges vegyi reakciókhoz képest, melyekben csak az atomok legfelületesebb elektronjai vesznek részt, óriási energiákat szabadítanak fel.

Azt is megértjük, hogy a spontán átváltozások, melyek egyedül a rádióaktív atommag belsejében fennálló körülményektől függenek, olyan ritmusban folynak le, melyet semmiképpen sem befolyásolnak az atomon kívül fekvő körülmények, például annak a vegyi összetételben elfoglalt helye és a hő és a nyomás tőlünk előidézett változatai. Ezek a változások csak az atom kerületét érdeklik és semmiképpen sem hatnak az atommagra, melyet a közte és a kerület közé helyezett elektronok csapata véd.

Az új vegytan megteremtésére szándékosan előidézett elemátváltozások útjának első szakaszát, mely az atommagok mélységi reakciójának feltárásához fűződik, harminc év előtt Rutherford tette meg, amikor megmutatta, hogy bizonyos spontán átváltozásoknál, (például, amikor a rádium emanációvá vagy a polónium ólommá változik át) kilövelt alfa-részecskék, ha más atommagokba ütköznek, azoknak átváltozását idézhetik elő. Így egy alfa-részecske (a hélium-atom magja), ha egy közönséges nitrogén-atom magjával találkozik, abba bekebeleződik, és egy proton kiszorítása után, egy oxigén-atommagot hagy hátra (az oxigén 17-es izotópját). Ez volt az első megismert atommagok közti

reakció, az első szándékosan előidézett elem-átváltozás, melyben a hélium a nitrogénre hatva, hidrogént és oxigént adott...

... A mélységek e vegytanának szempontjából nézve a leghatásosabb mozgató maga a neutron volt. A neutron, mely csak az atommagok belsejében állandó, hajlamos arra, hogy velük egyesüljön; az atommagok vonzzák a neutront, holott más atommagokat taszítanak. Ellentétben azzal, ami azokkal történik, a neutronnak, mint az átváltozás mozgatójának akciója annál könnyebb, mennél lassúbb és mennél jobban engedelmeskedik az áthaladásának szomszédságában lévő atommagok vonzásának.

Nevezetes tény, hogy a neutronnak egy atommagon való ez a megtelepedése kivált akkor könnyű, mikor a neutron sebessége egy bizonyos, minden atommag számára pontosan meghatározott értékhez jár közel; ezt az értéket nevezzük rezonanciának.

Az atommagok közötti, vagy egy atommag és egy neutron közötti reakciók vizsgálatának kezdeteiben, rögtönható jelleget tulajdonítottak nekik, míg 1934-ben Frédéric és Iréne Joliot-Curie a mesterséges rádióaktivitás felfedezésével megmutatták, hogy igazában minden ilyen reakció egy valóságos rádióaktív folyamat közvetítésével, egy vagy több szakaszban megy végbe, és hogy a szakaszok mindegyikét határozott ritmus is jellemzi. A szakaszok, melyeknek tartamát meg lehet figyelni, nyilvánvalóvá teszik egy szándékosan előidézett mesterséges rádióaktivitás lehetőségét...

... A rádióaktivitás felfedezése következményeiben rendkívül termékenynek bizonyult: néhány esztendő alatt a természetben előforduló atommagoknak protonokkal, vagy neutronokkal való bombázása által több mint 700 új rádióaktív atomfajt nyertünk. Köztük némelyek tudományos vagy orvosi alkalmazások szempontjából fölötte érdekesek, mert a természetben előforduló rádióaktív anyagokat előnyösen helyettesíthetik.

Ma az az atommag-(nukleáris) reakció látszik legfontosabbnak, amelyet az atombomba használ fel és amelyet kötelességünk jótékony alkalmazások irányába terelni: a neutronnak bizonyos bonyolult atommagokkal, például az uránium nukleusával való reakciója. Joliot döntően járult hozzá annak kimutatásához, hogy ezek a nukleusok, miután bekebelezték a neutront, rendkívül lazakötésűek lesznek, majd felrobbannak, miközben jelentékeny mennyiségű energiát szabadítanak fel és anyagtöredékeket is vetnek ki magukból, köztük tömör atommagokat, amelyek maguk is rádióktívak, azonkívül neutronokat, melyek az első (az atommagba bekebelezett) neutronhoz hasonlatosak, és ilyenformán

clégés vagy tűzvész formájában továbbterjesztik ugyanazt az átváltozást az e hatás felvételére előkészített alkalmas anyag egész tömegére. A gyújtást először is neutronok felszabadítása eszközli és azt például kismennyiségű természetes rádióaktív anyag válthatja ki, ha az alfarészecskékkel, melyeket kilövel, gluciniumra vagy más alkalmas anyagra hat. Az átváltozásnak a belőle keletkező neutronokkal való terjedése azt kívánja, hogy azok, mielőtt más módon tünnének el, elegendő valószínűséggel találkozzanak az alkalmas elem atommagjával; és ennélfogva azt is követeli, hogy annak az égés központjában való kezdeti koncentrációja elégséges legyen. Ha túlságosan szét van szórva, a tovaterjedés nem történhetik meg, épp úgy, mint ahogy a kőszén sem éghet, ha túlságosan sok nem-éghető anyag keveredett hozzá. Ez a tény megnyugtathat a gyakran hallható aggodalom felől; hogy valamint egy dohányzó ember könnyelműsége az egész erdőt lángba boríthatja, ugyanúgy az a folyamat, mely az atombombában vagy a jövő óriásméretű hőerőközpontjában kezdődött meg, mely szén helyett urániumot fogyaszt, nem terjedhet-e kívánságunk ellenére is tova, nem vezethet-e arra, hogy az egész bolygó felrobban? Ilyen kérdésekre azonban teljes biztossággal nem-mel felelhetünk.

Az elem-átváltozások számára, amelyeket jelenleg előidézhetünk és hasznosíthatunk, az a bizonyos erdő nem létezik. Az anyagok, melyek az új tűzhelyekben való fogyasztásra és átváltozásra vannak szánva, éppoly kevéssé tudják a tűzvészt átterjeszteni a környező anyagokra vagy általában azokra az anyagokra, amelyek földgömbünket alkotják, mint a kandallóban égő tűz sem idézheti elő a kandalló téglafalának égését, még akkor sem, ha ezek a téglák némi szenet is tartalmaznának, persze feltéve, hogy ez a szén nincs jelen elégséges mennyiségben ahhoz, hogy a téglák égjenek.

Csak egyfajta katasztrófától lehet félni: attól, amelyet az új lehetőségeknek rombolás céljára való szándékos és általános felhasználása idézhetne elő. Tőlünk függ, hogy ezt megakadályozzuk és az átváltozások technikáját az emberi sors megjavításának irányába tereljük. Az új technika sokat tehet ezen a téren, mert határtalanul megnövelt energiát bocsát rendelkezésünkre és mert villanyossággal azt mindenhová el is vihetjük, mint ahogy az erek és hajszálerek hálózata az emberi szervezet minden sejtjéhez odaviszi a táplálkozás és kiküszöbölés vérkínálta lehetőségeit.

A háború előtt, mely a kutatás irányát az atomfelbontás alkalmazásainak keresésével megváltoztatta, Joliot nagy hőközpontok megteremtésének lehetőségét látta előre, melyek mindegyike állandóan 300 000 kilowattot termelne és egy év alatt három millió tonna szén vagy a mai

gőzturbinákhoz szükséges petróleum helyett csak egy tonna urániumot használna el.

Ez az erő a Franciaországban működő vizierővel vagy hővel hajtott villanytelepek áramtermelésének több mint egy tizedére rúg, úgy, hogy országunk egyévi villanyfogyasztását kevesebb mint tíz tonna uránium biztosíthatná, amelynek szállítására elég volna egy vasúti tehervagon. Ha ezt a fogyasztást meg akarnók tízszerezni, egyetlen teherhajó rakománya azt egy évszázadra biztosíthatná.

Könnyen kiszámíthatjuk, hogy az így egy lakos rendelkezésére bocsátott energia, ha mechanikus energia alakjában hasznosítanók, tíz erős férfi munkájával érne fel, úgy hogy egy átlagos család minden szükségletének ellátására 40-50 erős, végtelenül titoktartó és kezes rabszolgával rendelkeznék, akik sem enni, sem szállást, sem gondozást nem kérnek.

Ezeket a villamosság hajtotta rabszolgákat anyagilag gépek képviselnék, melyek a bányák, a kőbányák és a nyersanyagok kitermelését és feldolgozását végző gyárak, az őstermelés és végül a lakások között volnának elosztva, ahol a házimunkákat látnák el, nem is beszélve az egyre jobban kifinomuló és egyre gyorsabb közlekedési eszközökről.

Ez az anyagi felszabadulás a szellemi felszabadulást, a kultúra fejlődését a szabadidővel, melyet biztosítana, nemcsak lehetővé, hanem szükségessé is tenné, mert az embereknek egyre kényesebb és bonyolultabb gépeket kellene teremtenie és igazgatnia.

Ugyanúgy, ahogy a jelenlegi kapitalista korszak keretén felmerült annak kényszerítő szüksége, hogy a munkás szakmai értékének és munkája értéktöbbletének gyarapítására megkapja a tudásnak azt a legkisebb mértékét, melyet valamikor az elemi iskola képviselt, az írás, olvasás és számolás tudományát: úgy az egyre szorosabban összefüggő és összetartó emberi társadalom ölében is az egyre inkább kifinomuló technikák és gépek működtetése minden embertől valamennyi embertársának érdekében, a nevelésnek egyre magasabb fokát, a világ szerkezetének és a természetet és az embert kormányzó törvényeknek egyre teljesebb megértését fogja megkövetelni.

(*La Pensée*, no. 4, 1945.)

A közlés, az ellenőrzés és az automatizmus technikái egészen más jellegűek. A kibernetika szó (angolul: cybernetics, a görög « kybernetes » hajókormányos szóból), amelyet a problémák általános tudományának megjelölésére találtak ki, nem tette éppen világosabbá a problémákat Az igazat megvallva, a kibernetika szo olyan eszmét szeretne kifejezni, melynek tartalma, sőt értéke sincs még teljesen megállapítva. Ezt az eszmét nagyjából így lehetne körülírni: egyrészről jelek, üzenetek, érte-

sítések átvitele, stb., másrészről pedig gépek önműködő szabályozása és ellenőrzése, valamint mindenfajta «robotosok», gépemberek gyártása olyan általános problémákat vetnek fel, melyek az átadandó üzenetek, a végrehajtandó feladatok, sőt a működésbe hozott anyagok természetétől is függetlenek. A kibernetika az a tudomány és az a művesség, amely ezeknek az általános problémáknak megoldását tűzte ki célul, melyeknek száma és korunk civilizációjában való fontossága nem kisszámú tudóst és humanistát arra indított, hogy a kibernetikában valóságos önálló tudományt lásson.

Példának okáért: az értesítésnek, az információnak távolba való átvitele száz különböző módon történhetik: köznyelven írt és egy helyről a másikra vitt üzenet, optikai jeladás, akusztikai jeladás, távbeszélő, távíró, rádiótelegráfia, rádiótelefon, távnyomtató, televízió, stb. formájában. De bármily változatosak legyenek is ezek az eszközök, használatuk bizonyos számú közös elvet követ, melyeket a megoldandó probléma logikai természete, jelesen az egyik rendszerből a másikba való átültetés törvényei kényszerítenek rájuk. De gyakorlatilag e probléma elméleti tanulmányozásának érdekességén túl is nagyon előnyös lehet egészen elvontan feltenni az értesítések átvitelének és fordításának kérdését. Ennek a problémának vizsgálata például arra képesít, hogy pontosan meghatározzuk magát az információ mennyiségét, annak egy tetszőleges nyelvből a legegyszerűbb nyelvre — például az «igen vagy nem»-nyelvre, a kibernetikusok híres «flip-flop»-jára — való visszavezetéséhez szükséges eszközökhöz való arányában. Az információnak így meghatározott mennyisége egyike az elemeknek, amelyek segítségével megállapíthatjuk, mekkora költséget okoznak egymáshoz viszonyítva az értesítés-átvitel különböző eszközei. Ilyen és ehhez hasonló kérdések megoldása a célja a kibernetikai technikák egyik legkonkrétabbikának, az információ-elméletnek.

Tény azonban, hogy valamennyi modern technika, legyen az kohászat, repülés vagy pénzügyigazgatás, lépten-nyomon a közlés, a jeladás, az önműködő szabályozás, stb. problémáival találkozik. A kibernetika így egyre inkább korunk egyik kulcstechnikájává válik.

De ami több ennél: valamely élőlénynek viselkedése, sőt puszta léte, tanítja a biológia, nyilvánvalóan a jeladásnak és az önműködő szabályozásnak ilyen rendszerén alapul. A kibernetikának tehát óhatatlanul az élő szervezetekben kellene találnia és újból megoldania bizonyos problémákat, melyeket idáig ismeretlen vagy rosszul ismert eszközökkel tényleg már megoldottak. Támogatnia kellene tehát a fiziológiát és a neurológiát (az élő szervezet működésének és az idegeknek tanát), talán a lélektant és az elmekórtant is azzal, hogy olyan munkahipotéziseket és kísérleti montázsokat (szerelvényeket) bocsát rendelkezésükre, me-

lyek egy bizonyos fokig az életet és a gondolkodást utánozzák. Az ideg- és agyfiziológia tényleg előrehaladt kibernetikai kutatások tárgya lett. Ezek a kutatások, melyeknek alapja az agyi villamosság kísérleti tanulmányozása, érdekes párhuzamosságok felfedezésére vezettek: például arra a szerkezeti analógiára, mely valószínűleg szemünk recehártyájának az agy felé adott optikai jelzéseinek és a televízió képeinek átvitele közt áll fenn. Az angol Grey Walternek, a híres kibernetikus teknősbéka építőjének érdekes kísérletei valószínűvé teszik ezt a feltevést.

Egy másik angol, Ashby, műszakilag látott a *homeosztázia* problémájának, azaz az élőlények ama nevezetes képességének tanulmányozásához, hogy a meg-megújuló zavarás ellenére, amelynek ki vannak téve, funkcióik, életműködésük szabályosságát mégis mindig fenn tudják tartani. Ashby homeosztátja, melyet Pierre de Lati « a világ legforradalmibb gépének » nevezett, minden megzavarására irányuló kísérlet ellenére, önműködő szabályozással rendületlenül helyreállítja saját működését. Végül a modern számológépek (Louis Couffignal, a technika nagy francia szakértője szerint: « gondolkodógépek ») és agyunk közt fennálló analógiák talán az intelligencia lélektana számára fognak érdekes távlatokat feltárni.

Ezek a távlatok néha meglepőnek, sőt nyugtalanítónak tűnnek. Így hát teljesen mechanizáltak volna bennünket? Nemsokára a közigazgatás, sőt az igazságszolgáltatás is a robotok kezébe kerül! Ezt a borzongató érzést néhány a « science fiction », a tudományos regény szakmunkásaitól gondosan táplált félreértés idézte föl, például az egyszerre « kormányzót » és « szabályozót » is jelentő « governor » szónak nagyon is félreérthető használata. De nyugodjunk meg, itt még nem tart a kibernetika. Különben is, elsősorban nem a csak képzeletünkben élő robottól félünk? Az igazi robot tudniillik ismerős és bizalomkeltő valaki. Borzongunk például egy holnapután megjelenendő, vajmi problematikus « elektron-bírótól ». De ma természetesnek és végeredményben kielégítőnek találjuk, hogy egypár frankért a telefonhoz hívjuk Párizs környéke számtalan telefon-előfizetőjének egyikét... Emlékezzünk a' mindig sietős üzletember és a túlterhelt telefonoskisasszony kínos szóváltásaira. Ugyebár, ebben az esetben és számos más esetben is valóságos jóltevő a robot?

NORBERT WIENER amerikai matematikus az, aki 1948-ban, miután a háborúban a számológépek működésének néhány műszaki problémáját segített megoldani, a kibernetikát, mind a szót, mind az eszmét útnak eresztette. Több könyvben, de kivált a « The Human Use of Human Beings » (« Emberi lények emberi használata ») című̈ben, ahol éppanyira humanistának mint tudósnak mutatkozik, leírja az új tudományt, melynek ő maga egyik megteremtője. Íme egy-két lapja egy fejezetnek

Wiener egy a nagyközönségnek szánt könyvéből, melyben a kibernetika szerepét meg próbálja határozni.

MI A KIBERNETIKA?

Sok évig tanulmányoztam az átvitel technikáit. Ez vezetett arra, hogy elképzeljek és megvizsgáljak különböző gépeket, melyek némelyike sajátos képességet mutatott az emberi viselkedés utánzására és ezzel egy kicsit annak természetét is megvilágította. Sőt azok a gépek rendkívüli képességet mutattak arra is, hogy viselkedésükkel saját magunk viselkedését helyettesítsék számos olyan helyzetben, ahol a mi munkánk aránylag lassú és nem nagyon kiadós. Kötelességünk tehát minden további várakozás nélkül szemügyre venni e gépek képességeinek kérdését és elemezni hozzájuk és az új és alapvető technikai forradalom következményei összességéhez való viszonyunkat...

Mi is hát az a «közlés», amely az embert embervoltában jellemzi? E munka legnagyobb részét az elméletek és nézetek ismertetésének fogom szentelni, melyek hozzájárulnak e kérdés megoldásához.

A kérdés egyik legérdekesebb oldala akkor tárul elénk, ha a világot modellekből, *mintákból* (1) (angolul: pattern) állónak tekintjük. A minta lényegében: elrendezés. A mintát nem annyira elemeinek belső természete, mint inkább azok rendje jellemzi. Két *minta* azonos, ha szerkezeti viszonyaik egymásnak «egy az egyhez» formában megfelelnek, úgy hogy az egyik *minta* minden elemének és minden több eleme közt fennálló rendviszonynak a másik *minta* egy eleme és több része közt fennálló rendviszonya felel meg. A számolás közönséges módja az ilyen megfelelés legegyszerűbb esete. Ha öt frank van a zsebemben és öt alma egy kosárban, almáimat egy bizonyos sorrendbe rakhatom és minden alma mellé odatehetek egy frankot. Ilyenformán minden frank egy és csak egy almának fog megfelelni; és minden alma egy és csak egy franknak.

A megfelelésnek ez a fogalma nem szorítkozik véges sorokra, melyeket az elemi számtan értelmében számolhatunk meg. Így például azonosság áll fenn az egész számok sorának *mintája* és a páros számok sorának *mintája* közt. Tényleg minden számnak ellenlábasául mellérendelhetjük saját kétszeresét és megállapíthatjuk, hogy a kétszeresek «előtte és utána»-viszonyai («before-and-after relations») változatlanul ugyanazok, mint az eredeti egész számokéi.

---

(1) A «pattern» szót az angolszászok tudományos és bölcseleti nyelve nagyon gyakran használja; leginkább kézenfekvő fordítása a «sablon» szó volna. De fennáll valami rokonság közte és a «forma» (görögül: eidos) közt is, a szó aristotelesi és platói értelmében.

Ha valamely képet pontos hűséggel másolunk le, annak *mintája* azonos lesz az eredeti kép *mintájával.* Ha a másolás kevésbé pontos, *mintája* csak hasonló lesz. Egy tárgy *mintája* kiterjedhet a térben: például egy tapétáé; vagy elosztódhatik az időben: például egy zeneműé. Egy zeneműnek *mintája* bizonyos hasonlóságot mutat egy telefonbeszélgetés vagy egy távirat pontjainak és vonásainak *mintájával.* Ha a telefonbeszélgetést vagy a táviratot sajátosabban *üzenetnek* nevezzük, nem azért tesszük, mert *mintájukban* különböznek a zeneszerzeménytől, hanem, mert közeli vagy távoli ponttól egy másik ponthoz küldött értesítés hordozóinak használjuk őket.

Ezt az utóbb nevezett *mintatípust* vagy bármit, amit egy egyéntől egy másik egyénhez át lehet vinni, nem tekintjük elszigetelt jelenségnek. Táviratozni annyi, mint valamely üzenetet pontok és vonások alkalmas felhasználásával átvinni. Annyit is jelent, mint ezeket a határozott pontokat és vonásokat választani egy olyan sorozatban mely a választás más lehetőségeit is magában foglalja. Az *E* betű értelme bizonyos mértékben attól is függ, hogy az *O* betűt nem küldtem. Ha választásomat az egyetlen *E* betűre korlátozzák, az üzenet csak mint «létező vagy nem létező valami» van jelen és közlési képességem igen csekély.

A távbeszélő-technika kezdetén egy egyszerű üzenet küldése olyan csodának tűnt, hogy senkisem vetette fel a kérdést, hogy nem lehetne-e azt az üzenetet előnyösebben is küldeni. A telefonvonalak könnyen fel tudtak venni minden értesítést, amit az emberek rajtuk át küldeni óhajtottak, igazi nehézségeket csak a leadó- és felvevő készülék még nem tökéletesített szerkezete okozott. Ilyen körülmények közt a vonalak elviselhető legnagyobb megterhelésének problémái felé nem fordult érdeklődés. Ahogy azonban a technika haladt, a közöstengelyű, *koaxiális kábelek* és hasonló berendezések használata több üzenetnek egyetlen vonalra való csoportosítását tette lehetővé. Így lett a szó kibocsátása gazdaságossága gyakorlati lehetőségéből gyakorlati szükség. Szeretném itt megmagyarázni, mit jelentenek a *közöstengelyű telefonkábelek.*

Egy a matematikus Fourier-től felfedezett sor lehetővé teszi, hogy minden igen tág határok közt végbemenő mozgást a legegyszerűbb, a tiszta zenei hangokéhoz hasonló rezgések összegével egyenlőnek írjunk fel. Miután rájöttünk arra, hogyan lehet oszcillációt (ingamozgást) villamos vezetékre átvinni, minden így megteremtett hangot megváltoztathatunk azáltal, hogy magasságát egy állandó hangközzel megtoldjuk. Így könnyű lesz, — és zűrzavart sem kell kockáztatnunk, — olyan *mintát* használnunk, melyben több fiók*minta* egymás fölött van elhelyezve; majd hogy ezeket a fiókmintákat úgy válasszuk el egymástól, hogy egymás mellé rakva találjuk meg őket. Ugyanígy csak tőlünk függ, hogy három sort egymásra gépelünk-e vagy pedig rendesen egymás alá, úgy

hogy mindegyik sor külön látható. Ezt a hangmagasság szerint elválasztott különböző üzenetek kiküldését « modulációnak » nevezzük.

Ha a moduláció megtörtént, a hang elégséges változtatása arra képesít, hogy ugyanazon a vonalon egyidejűleg két vagy több üzenetet adjunk le anélkül, hogy a legkisebb zűrzavar is támadna. A megérkezés helyén, hála különböző felvevő berendezéseknek és egy a moduláció megfordítását jelentő eljárásnak, visszaadjuk ezeknek az üzeneteknek eredeti alakjukat. A közöstengelyű kábelek erősen növelték a távbeszélőhálózat igénybevételét, éspedig anélkül, hogy a szükséges befektetés megfelelő növelését is maguk után vonták volna.

Így vált szükségessé a vonalak teherbíróképességét meghatározni és általában az értesítést megmérni. Aztán rájöttek, hogy a vonalakban belső villamos áramok által *vonalzörejek* is keletkeznek, melyek összekuszálhatják az üzeneteket és korlátozhatják a lehetséges átvitelek mennyiségét: ez még nagyobb fontosságot adott az itt érintett problémáknak. Az információs elméletre vonatkozó első munkákba hibák csúsztak, mert szerzőik még nem ismerték a zörejszinteket és más bajosan előrelátható jelenségeket. Csak a véletlen eszméjének és az idetartozó valószínűség-fogalmak alkalmazásainak teljes megértése tette lehetővé, hogy a távíró vagy a telefon teherbírásának problémáit észszerűbben adjuk fel magunknak. Az információ-mennyiség értékelése akkor jelent meg ama probléma része gyanánt, amelyet egy *minta* szabályosságának vagy szabálytalanságának megmérése jelentett. Nyilvánvaló, hogy sem találomra kikapott jelképek sorozata, sem valamely tisztára véletlen *minta* nem közvetíthet információt. Az információ valamiképpen egy minta szabályosságának mértéke kell, hogy legyen, kivált pedig ama minták szabályosságáé, melyeket *idő-sorozatoknak* nevezünk; ezek olyan minták, melyek az időben terjednek ki. Ez a szabályosság bizonyos értelemben anomália, kivételes jelenség gyanánt lép fel. A szabálytalansággal többször találkozunk, mint a szabályossággal. Következésképpen, bármi legyen az információ és a mérték meghatározása, valami növekvőnek kell lennie, holott egy *minta* vagy egy *idősorozat* eleve feltételezett valószínűsége csökken. Később tanulmányozni fogjuk az « információ mennyiségéhez »: alkalmazott számbeli mértéket. A statisztikai mechanika már felhasznált ebbe a rendbe tartozó fogalmakat, melyek a fizikának ebben az ágában a termodinamika híres « második törvényével »: függenek össze, mely szerint valamely rendszer rendjéből és szabályosságából külső beavatkozás nélkül veszíthet ugyan, de azt gyakorlatilag soha nem fokozhatja.

Egyelőre ehhez az általános fogalmazáshoz fogom tartani magam és ezt a törvényt később fogom az « entrópia » tudományos nyelvén kifejezni. Bebizonyították, hogy az információ eszméje egy hasonló elvtől

függ: az átvitel folyamán valamely üzenet önként veszíthet rendjéből, de azt nem növelheti. Ha akkor telefonálunk, mikor sok zörej lép fel a vonalban, amiből az eredeti üzenet energiájának tetemes csökkenése következik, a hallgató nem hall bizonyos szavakat, azok el is vesznek, úgy hogy az összefüggés értelme szerint kell őket helyreállítania. Hasonlóképpen, mikor egy könyvet fordítunk, a két nyelv közti pontos egyenértékűség hiánya megakadályozza azt, hogy a fordításunknak pontosan ugyanaz az értelme legyen, mint az eredetinek. Ilyen körülmények között a fordítónak nincs más választása, mint hogy kissé általános és határozatlan szólamokat használjon és ezzel a szöveg érzelmi tartalmának térfogatát csökkentse, vagy pedig, hogy a szöveget meghamisítsa, olyan üzenetet helyezve belé, mely abban kifejezetten nem foglaltatik és amelynek értelme eléggé különbözik a szerzőtől szándékolt értelemtől. Mindkét esetben az eredeti jelentés csökkenése az eredmény...

... Azt tételezzük fel, hogy az üzenetet ember küldi emberhez. De bizonyos esetekben ennek nem kell így lennie. Ha lusta vagyok és ahelyett, hogy reggel felkelnék, megnyomok egy gombot, mely megindítja a fűtést, kinyitja az ablakot és áttüzesíti a villanyfőzőt a kávéskanna alatt, ezzel ennek a három készüléknek üzenetet küldtem. Ha ellenben egy bizonyos számú perc után sípjel figyelmeztet, hogy megfőttek a lágytojások, a főzőgép küldött nekem üzenetet. Ha a termosztát azt mutatja, hogy egy szobában túlnagy a meleg és lezárja a fűtést, ezt az üzenetet a fűtés egy parancsmódszerének kell tekintenünk. Másszóval, a parancs csak olyan üzenetek küldését jelenti, amelyek tényleg megváltoztatják annak viselkedését, aki kapja őket.

Az üzeneteknek és különösen a hatásos parancsüzeneteknek tanulmányozása a tárgya a kibernetikának, mely tudománynak egy korábbi könyvemben én adtam ezt a nevet, s mely a révkalauz és a kormányos tevékenységét jelenti. Jegyezzük meg, hogy a GOVERNOR szó, mely egy gép szabályozóját jelenti, egyszerűen a kormányost jelentő görög szónak latinosított alakja.

E könyv alaptétele szerint a társadalmat egyrészről csak a reá jellemző üzenetek és átviteli módszerek tanulmányozása által lehet megérteni, másrészt az embertől a gépekhez menő üzenetek és a gépeknek egymással váltott üzenetei egyre növekvő fontosságú szerepre vannak hivatva a technikák fejlődése és az átvitel eszközeinek tökéletesítése körül.

Hogy az üzenet emberi szerepének példáját adjam, hasonlítsuk össze az emberi tevékenységet egy egészen másfajta tevékenységgel: például a figurinákéval, melyek a zenedoboz tetején táncolnak. Ezek a kis táncosnők egy *minta* szerint mozognak, de itt előre megállapított *mintáról* van szó, melyben a figurinák múltbeli viselkedése gyakorlatilag

semmi vonatkozásban sincs jövőbeli tevékenységük *mintájával.* Igen, az üzenet létezik, de nem terjed a gépezet és a figurinák vonta határokon túl. Maguk a figurinák semmi jelét nem mutatják, hogy a külvilággal érintkeznének, csak éppen ezt a zenedobozból jövő egyoldalú átvitelt. Vakok, süketek, némák és tevékenységük semmiben sem térhet el az előre megállapított *mintától.*

Lássuk ellenben, hogy hogyan viselkedik az ember, vagy bármely némileg értelmes állat, teszem egy cica. Hívom; erre felemeli a fejét. Üzenetet küldtem neki, ő azt érzékszerveivel felfogta és lefordította egy cselekményre. A cica éhes és miákol: most ő küld üzenetet. Egy fonal végére felakasztottam egy gombolyagot, a cica játszik vele. A gombolyag bal felé leng ki, az állat ballábának karmával fogja fel. Ebben az esetben nagyon bonyolult üzenetekről van szó, melyeket egyszerre küldenek ki és kapunk meg. A cica saját lábacskájának mozdulatáról saját, proprioceptornak (önfelfogónak) vagy kinesztétikainak (mozgásérzőnek) nevezett szerveivel értesül. Ezeket a szerveket idegvégződések alkotják, melyek az ízületekben, az izmokban és az inakban vannak elhelyezve. Az ezektől a szervektől küldött idegüzenetekből az állat tudomásul veszi testének jelenlegi helyzetét és feszültségeit: ezek teszik lehetővé a cica ügyes viselkedését, rendkívüli hajlékonyságáról nem is beszélve.

Szembeállítottam a zenedoboz kis táncosnőinek viselkedését az emberi vagy állati viselkedéssel. Azt hihetnők, hogy a gép és az élő szervezet tipikus példájáról volt szó. Valójában azonban nem arról volt szó. A régi gépek és kivált az első automaták a zárt óramű elvén alapultak. Ezzel szemben a modern gépek érzékszervekkel bírnak, azaz olyan felvevőkészülékekkel, melyek a kívülről kapott üzenetet jelezni tudják. Ezek a felvevőkészülékek lehetnek olyan egyszerűek, mint egy fényelektromos cella, melyet a fény villamossággal működtet és amely a világosság és sötétség közti különbséget jelzi; de lehet olyan bonyolult is, mint a televízió. Ezek a felvevőkészülékek valamely feszültséget egy drót villamos vezetőképességének változásával tudnak megmérni. Meg tudnak mérni egy hőfokot egy «thermo-couple» segítségével, amely két különböző, egymással érintkező fémből áll, s ezeken — ha az egyik hegesztőpontot felmelegítjük, — villamos áram fut át. Egy tudományos készülékeket felsoroló jegyzékben minden cikk valamely lehetséges érzékszervet képvisel, mely egy alkalmas villamos berendezés hatása alatt feljegyzi távolból jövő érzékeléseit. Ilyenformán a külvilággal való vonatkozásaitól és az eseményektől függő gép bizonyos idő óta már létezik és rendelkezésünkre áll.

Az üzeneteivel a külvilágra ható gép szintén jóismerősünk. A fényelektromos cella által önműködően kinyíló ajtókat például mindenki ismeri, aki valaha a newyorki Pennsylvania-állomáson járt. Ilyen gépe-

zetet egyébként már sok nagy épületben is felszereltek. Mikor az üzenetet, mely egy fénynyaláb feltartóztatásából áll, elküldik a készüléknek, az menten megindul, kinyitja az ajtót és az érkezőt beereszti.

Az ilyen gép érzékszerveitől adott parancs és egy feladat teljesítése között eltelő szakaszok lehetnek egyszerűek, mint a villamos ajtónyitás esetében, de a bonyolultság bármily magas fokát is elérhetik. Bonyolult az az akció, melyben maga az *input* (bevezetett energia) az adottságok kombinációja, melyeket azért vezettünk be, hogy a külvilágban egy bizonyos hatást érjünk el, melyet *output*- nak (termelt energiának) nevezünk, maga is nagyszámú új kombinációt tud előidézni. Ezek olyan kombinációk, melyek egyrészt egyidejűleg feljegyzett adatokból, másrészt pedig olyan adatokból állnak, melyeket a gép már előzetesen jegyzett föl és amelyeket «emlékezetnek» (a gép emlékezetének) nevezünk. Ez utóbbi adatokat megőrzi a gép. A legbonyolultabb készülékek, amiket eddig avégből építettek, hogy a bevezetett energiát (az input-ot) termelt energiává (output-tá) alakítsák át, a nagy gyorsasággal dolgozó villamos számológépek, melyekről alább tüzetesebben szeretnék beszélni. Működésüket a betét egy különös fajtája határozza meg, mely gyakran átlyukasztott sávokból vagy kártyákból, vagy pedig delejezett drótokból áll. Ez a betét határozza meg a módot, ahogy a gép egy bizonyos cselekményt végre fog hajtani, és egyúttal meg is különbözteti azt minden más módtól, amellyel a gép bármely más esetben válaszolna... Jeleztem, hogy az ember és az állat kinesztétikai érzékkel bír, melynek segítségével izmaik helyzetét és feszültségét feljegyzik. Ha változatos környezetnek alávetett gépről van szó, a cselekmény hatékonysága szempontjából a cselekmény eredményeire vonatkozó értesítést amaz általános információ részének kell tekinteni, amely szerint a gépnek folytatnia kell működését. Például, ha a felvonót működtetjük, nem elég a külső ajtót kinyitnunk: parancsaink fel is kell, hogy hozzák a felvonót az ajtó elé, éspedig abban a pillanatban, mikor a külső ajtót kinyitjuk. Nagyfontosságú tény, hogy ennek az ajtónyitási cselekménynek megindítása attól függ, hogy a felvonó valóban megjelenik-e az ajtó előtt. Ha ez nem történnék meg, ha bárminő körülmény késedelmet okozna, megkockáztatnók, hogy az üres felvonóaknába lépünk. A gépnek adott ilyenfajta parancsot, mely nem annyira *várt* cselekményen, mint *tényleges* teljesítményen alapszik, *feedback*-nek (válaszcselekménynek) nevezünk. A *feedback* érzékszerveket tételez fel, melyeket a gép mozgató tagjai hoznak működésbe; szerepük a jelentőé *(tell-tales)* vagy a figyelmeztetőé *(monitors)*, tehát olyan gépelemeké, melyek befejezett cselekményt jelentenek.

Vannak esetek, melyekben a válaszcselekmény *(feed-back)* fontossága még sokkal nagyobb. A tüzér például megnézi célzókészülékét és az

eredményeket közli az ágyúval, úgy hogy az olyan irányba fordul, mely megengedi a lövedéknek, hogy egy adott pillanatban a mozgó célt elérje. Vagy pedig azt kívánjuk, hogy az ágyút bármikor használhassuk. Ha a kenőanyag lágy, az ágyú könnyen és gyorsan mozog. Néha azonban a kenőanyag összeáll vagy bepiszkolódott, az ágyu a kapott parancsoknak csak lassan engedelmeskedik. Ha az ágyunak ez az érzékenységhiánya és eltolódása lép föl, azt egy póttaszítással egyenlítik ki és a rossz találatok számát azzal csökkentik. A parancsok egyenletes teljesítésének biztosítására az ágyúba *válaszcselekmény*-elemet építettek be, mely jelzi az ágyúnak a kívánt helyzettől hátrafelé való eltolódását és ezt a hosszkülönbséget a feedback-elem arra használja fel, hogy póttaszítást adjon az ágyúnak.

Igaz, ennek a taszításnak túlerősnek sem szabad lennie, különben az ágyu túlgördülne a kívánt helyzeten, ingadozások sorozatával kellene abba visszahozni és az egyre szélesebben kilengő ingadozások az ágyú végzetes ingatagságát okoznák. Ha a válaszcselekményt (a póttaszítást) elég szigorúan megvont határok közt ellenőrizzük és állandóan fenntartjuk, nem következik be ilyen baj és a válaszcselekmény létezése növelni fogja az ágyú működésének állandóságát; másszóval, az ágyú működése kevésbé fog függeni a dörzsölés-okozta hátránytól, vagy ami egyre megy, az összeálló kenőanyag okozta ellenállástól.

Az emberi cselekvés körében hasonló jelenség lép föl. Amikor leejtett szivaromat felveszem, nem iktatom be tudatosan ezt vagy amazt az izomcsoportot. Legtöbbször nem is tudom, melyek azok az izmok. Tényleg cselekménnyé változtatom át egy bizonyos válaszcselekmény *(feedback)* mechanizmusát, egy reflexet, mely által az erőfeszítésnek az a mennyisége, mely még hiányzik ahhoz, hogy szivaromat felvegyem, késlekedő izmaimnak adott új és erősebb parancsá változik át, bármely izmok is legyenek azok. Ilyenformán valamely félreérthetetlenül egyforma parancs elegendő lesz ugyanannak a feladatnak igen változatos kiindulóhelyzetekből való elvégeztetésére, éspedig az izmok fáradtság okozta csökkent összehúzódása ellenére. Mikor gépkocsit vezetek, nem olyan parancsok sorozatát követem elejétől végig, melyek egyszerűen az út és az elvégzendő feladat szellemében élő képétől függenek. Ha megállapítom, hogy a kocsi balra tér el, azzal hozom egyenesbe, hogy jobbfelé fordítom és viszont: ez a cselekmény tehát a kocsi tényleges cselekményétől és nem kizárólag az úttól függ. Így meglehetősen egyformán jól vezethetek egy könnyű kocsit és egy nehéz teherautót anélkül, hogy mindkét lehetőség számára különböző szokásokat kellett volna kifejlesztenem. Ezekkel a kérdésekkel részletesebben a speciális gépekről szóló fejezetekben fogok foglalkozni, és ott meg fogom mutatni, milyen szolgálatokat tehet az idegkórtannak ama gépek tanulmányozása, melyek

olyan működési zavarokat mutatnak, amilyenek az emberi gépezetben is előfordulnak.

Állítom, hogy az élő egyén működése pontosan párhuzamos bizonyos legújabb átviteli gépekével. A működés-ciklus egyik szakaszát mindkét esetben érzékszerű felvevő készülékek alkotják. Mind az élő egyén, mind amaz új átviteli gépek egy felvevőkészülékkel bírnak, melynek sajátos rendeltetése az, hogy a külvilágból gyenge energiaszinten érkező értesítéseket összegyűjtse, és azokat az egyén vagy a gép működésének céljára felhasználja. Ezek a kívülről érkező üzenetek nem eredeti, tiszta, hanem az — élő vagy holt — készülék belső szerveitől átalakított állapotukban hasonulnak át. Az értesítés ezáltal új alakot ölt, hogy a működés további szakaszainál fel lehessen használni. Akár emberről, akár gépről van szó, ennek a működésnek az a célja, hogy hatást gyakoroljon a külvilágra, és a külvilágra tényleg *gyakorolt* és nemcsak éppen *tervezett* hatást jelenti viszont a központi szabályozó készülék. Az átlagember nem tud erről a viselkedési komplexusról és az nem is játssza azt a szerepet, melyet társadalmunk szokásos elemzéseiben játszania kellene.

(Norbert Wiener. *The human use of human beings; cybernetics and society.* Boston, Houghton Mifflin. 1950.)

Franciaországban az utobbi időben a kibernetikáról több tanulmány jelent meg. Kettőre hívjuk föl az olvasó figyelmét: Louis de Broglie «A kibernetika bölcseleti értelme és gyakorlati hordereje» (*Nouvelle Revue Française*, 1953, július) és François Le Lionnais, «A kibernetika alapjai és erővonalai» (*Diogene*, 1955, 9 szám) Sajnáljuk, hogy nem adhatunk belőlük itt kivonatokat

(I) *Spéciális relativitás* (vagy korlátolt relativitás): A korlátolt és az általános relativitás elméletei közt fennálló különbséget Einstein szövegében világosan meghatározza. De talán mégis hasznos lesz, ha a lényeges különbségeket újra leszögezzük. A korlátolt relativitás lemond a klasszikus mechanikának arról a magától értetődőnek vett és ki nem mondott feltételezéséről, mely szerint az idő mérése független a mérő egyén helyzetétől és mozgásától. Einstein elmélete szerint sem abszolút egyidejűség, sem mindenhol egyszerre adott időpont nincs többé. De az elmélet annyiban korlátozott marad, hogy az egyenesvonalú egyenletes mozgás számára még megtartja a kiváltságot, mellyel azt a klasszikus mechanika felruházta. Ebből konkréten az következik, hogy az euklidesi mertan továbbra is helyesen írja le a valóságos tér tulajdonságait, a bonyodalom ellenére, melyet az időnek a tér három kiterjedéséhez negyedikként való csatolása hoz magával. A relativitás általános elmélete azonban eltörli az egyenesvonalú egyenletes mozgás kiváltságos kezelését és felállítja a követelest, hogy a termeszettörvényeknek ugyanazt a matematikai kifejezést kell megőrizniök, ha egy koordináta-rendszerről a másikra térünk át, bárminő legyen is a két rendszer egymáshoz viszonyított mozgása. Ebből az következik, hogy a mechanika alapvető törvenyeit is át kell alakítani; továbbá le kell mondani a tér-idő euklidesi természetéről, legalábbis a jelentekeny tömegek szomszédságában levő tájakra vonatkozólag. Ezekben a régiókban a ter «görbült» és az euklidesi mértan többé nem érvenyes: Riemann mértanának kell helyebe lépnie. Az általánosításnak egyébként fokozatai vannak, mert a tér-idő egy bizonyos helyen való görbülete az általános strukturára vonatkozólag nem jelent döntest Ez az utóbbi kérdés új elméleti levezetés kísérletét igenyli.

(II) A *kinetikai gázelmélet*-et Boltzmann fedezte fel a múlt század végén. A gázok tulajdonsagait magyarázza meg (nevezetesen nyomasuk es hőfokuk változásait, stb., kormanyozo törvenyeket) a gazt alkoto számtalan molekula szerlelett gyors és tokeletesen rendetlen mozgasával. Ezek a mozgások csak a veletlennek vannak valávetve, de, minthogy igen nagyszámúak, a nagy számok törvényének alkalmazásával szigorúan meg lehet josolni a mozgások következményeit; és ez azt jelenti, hogy a gázra vonatkozó fizikai törvények, a kinetikus elmélet szerint, statisztikai törvények.

(III) *Összeférhető elvek:* Einstein valoban technikailag minden ketségen felülálló, de elmeleti következmenyeikben látszolag ellentmondó kísérletekkel állt szemben. Számos eredmeny igazolta az elvet, hogy a fény sebessége az üres térben állandó, bárhogyan is mozogjon a fény forrása vagy felvevője. Innen származott az a gondolat, hogy a feny «éter»-ben terjed, mely nem függ a testek mozgásától és az abszolút térhez van kötve Mármost ebből a tenyből annak kellett volna következnie, hogy *optikai* eszközökkel nyilvánvalóvá lehet tenni a Föld Nap-körüli mozgásának abszolút sebességet, ami semmiféle *mechanikus* eszköznek nem sikerül. Ilyen szándékkal hajtották végre 1881-ben Michelson és Morley az Egyesült Államokban híres kísérletüket, melynek egy bevált és ismert pontosságú kísérleti elrendezés segítségevel a keresett sebesség megmérésére kellett volna vezetnie. De, bár többször megismételték a kísérletet, az mindig pontosan zérót eredményezett. Mindent vártak, csak ezt nem; és huszonöt esztendeig senkisem tudta kielégítő magyarázatát adni a váratlan eredménynek. A kísérlet azt látszott bizonyítani, hogy mind az optikai, mind a mechanikai jelenségek a relativitás elve szerint folynak le. Ámde ez az elv a fénysebesség állandóságának elvébe ütközött. Einstein zseniális felfedezése, melyet Lorentz vizsgálódásai készítettek elő, abban állt, hogy észrevette, hogy a két elvet igenis össze lehet egyeztetni azzal a feltétellel, hogy feladunk egy harmadik, magától értetődőnek vett elvet, melynek igazsága eddig oly nyilvánvalónak tetszett, hogy sohasem formulázták meg; valóban Einsteinig az egész tudomány, valamint a józan ész is arról volt meggyőződve, hogy *az idő mérése független annu fizikai rendszernek a térben való mozgásától, melyhez a mérést végrehajtó megfigyelő tartozik.* De ez a követelmény, mondja Einstein, korántsem nyilvánvaló vagy szükseges, ha feladjuk, a Michelson-féle kísérlet felvetette elmeleti ellentmondások eltúnnek.

(IV) *Súly és inercia:* Valamely test sulya (a nehezkedes különos esete) az a vonzóerő, amit a Föld gyakorol reá; *inerciája* pedig az az ellenállás, amellyel

mozgása minden sebesség- vagy irányváltozásának, azaz a gyorsulásoknak ellenszegül. A nehézkedési erő (a test súlya) arányos a nehézkedő tömeggel, a test inerciája arányos a test *iners* (rest) tömegével. A klasszikus fizika, mely ezt a két jelenséget különböző természetünek tartja, a két tömegnek valamely adott test esetében fennálló azonosságát megmagyarázatlan tényként elfogadja. A relativitás általánosított elmélete ezt tényből az elv magaslatára emeli és ez azt jelenti, hogy a nehézkedés és az inercia jelenségeit azonosnak tekinti.

(V) *Mező:* a XIX. század (Faraday) óta a fizikusok egyik legtöbbet használt fogalma. Pelda: a valamely tömeget körülvevő térben virtuálisan minden ponton olyan nagyságú nehézkedési erő hat, amekkora bármely nagyságú tömegre hatna, amely ebbe a pontba volna összesűritve. De ennek a virtuális vonzásnak nagysága és iránya pontrol pontra változik: a vonzás a pontnak vektorfüggvénye (vagyis a pont három koordinatájának függvenye). Ezt a függvenyt nevezzük a kérdeses tömeg *nehézkedési mezejének;* a mágnes teremtette mágneses mező, a villamossággal töltött test teremtette elektromos mező analog mennyisegek. A feny, a Röntgen-sugarak és a rádio-sugarak *elektromágneses mezők* (kombinalt mágneses es elektromos mezők), melyek a terben mozognak, azaz minden pontjukban változnak az idővel.

(VI) *Spektrális megfigyelés:* A csillagokrol vagy a galaxiákból jövő fényt elemezhetjük, azaz felbonthatjuk különböző hullámhosszú elemi sugarakra. Ez az elemzes megmutatja a feny spektrumát es egy csomó jelenséget leplez le. Ugyanis ha valamely elem fenyt sugaroz ki, a fénynek spektruma jellemző az elemre; bizonyos fenyes vagy homalyos vonasok a spektrumban ketsegtelen bizonyossággal jelzik egy meghatarozott elemnek a tényotrrasban való jelenletet. A galaxiák spektrál-analizisere tamaszkodtak azok is, akik a galaxiák tavolodására kovetkeztettek.

(VII) *Compton-effektus:* felfedezőjéről, Arthur H. Compton amerikai fizikusról neveztek el. Ezzel a jelenseggel akkor találkozunk, mikor magas rezgésszámú kisugárzások, — például Röntgen-sugarak — szabad elektronba ütköznek; az elektron tovább hajitodik, mintha megrázkódtatás érte volna, a sugár pedig megváltoztatva rezgesszámát, eltér irányától. E jelenseg tüzetesebb vizsgálatánál kiderült, hogy csak a foton-hipotézissel, az energia-kvantum feltevésével lehet elfogadhatóan megmagyarázni.

(VIII) *« Lineáris »:* valamely algebrai kifejezést akkor mondunk lineárisnak, ha változója vagy változói csak első fokon fordulnak elő; hasonlóképpen, valamely differenciális kifejezés akkor lineáris, ha csak a kérdéses függvény vagy függvények első differenciálhányadosai fordulnak benne elő. A lineáris problémák kezelése mindig a legegyszerűbb és a nekik megfelelő mértani és fizikai tárgyak szintén a legegyszerűbbek; például a klasszikus mértan egyenesei és síkjai a klasszikus mértanban, vagy az egyenesvonalú egyenletes mozgás a fizikában. A fizikus csakúgy, mint a matematikus, ahol csak teheti, igyekszik a megoldandó problémákat lineáris egyenértékeikre megközelítően visszavezetni.

(IX) *« Egyenleteit »:* a hullámmechanika egyenletei, amelyekről Louis de Broglie beszél, (mint a matematikai fizika egyenletei általában) differenciális jellegűek: a mennyiségeknek végtelen kicsi léptékben végbemenő változásait fejezik ki, például azt, hogy hogyan történik a villamos potenciálnak (a villamos mező energiája mértékének) igen kis időközben és a térnek egymáshoz igen közelfekvő két pontja közötti változása. A matematika szolgáltatja az eljárást, amellyel ezeket az egyenleteket megoldani vagy *integrálni* lehet; és ez arra képesit, hogy belőlük kiindulva meghatározzuk a jelenség összességét kormányzó, a térnek nem végtelenül kis részében érvényes törvényt. De a differenciális típusú egyenleteknek az algebrai egyenletekkel ellentétben mindig végtelen sok matematikai megoldása van, amelyek között a fizikus általában egyértelműen választhat: először kiküszöböli a fizikai lehetetlenséget (például az anyag negatív sűrűségét) tartalmazó megoldásokat, aztán pedig a jelenség *kezdeti feltételeit* vizsgálja. Egyes eseteknél azonban még ezután is egy bizonyos margó maradhat vissza. Ezen a margón játszik Louis de Broglie, hogy a hullámok és anyagi részecskék kettősségét kielégitő módon kifejezze, de ez matematikailag bonyolult megoldások választására kényszeriti.

(X) *« Szingularitás ».* Valamely kontinuitással rendelkező, folytonos mértani alakzaton, teszem egy görbén, szingularitásnak, kiemelkedésnek nevezünk olyan pontot,

amelyen a görbe tulajdonságai nevezetes módon különböznek ama pont szomszédságában található tulajdonságaitól: például a görbe fordulását vagy szögben való elhajlását jelző pontot. A föld felszínén, melyet a földrajztudósok egy mértani felülethez hasonlítanak, egy szakadék, egy hegycsúcs, egy árvíz ilyen szingularitások. Ezek a példák talán segítenek nagyjából megérteni, hogy mit kíván mondani Louis de Broglie, mikor az anyagi részecskéről mint a hullám szingularitásáról beszél. (Itt a szingularitás, a kiemelkedés pontján sok a tömeg és a villamos töltés, tőszomszédságában pedig se tömeg, se töltés; azonban a térben találhatók folytonos módon elosztott nagyságok is, például az elektromos vagy a mágneses mező.)

(XI) *« Solvay-tanácskozás »:* Ernest Solvay (1838-1922) belga nagyiparos és mérnök, nagy vegyi gyárak tulajdonosa, a fizika mecénásfeleje volt. 1911-ben Nernst német vegyész tanácsára Solvay, aki vagyonának egy részét a fizikai tudományok haladásának kívánta szentelni és a világ tudósainak figyelmét saját elméleti munkára is fel akarta hívni, elhatározta, hogy saját költségen összehív Brüsszelbe egy « Conseil Solvay »-t, Solvay-tanácskozást, amelyen az egész világ leghíresebb tudósai, egyebek közt Poincaré, Planck, Lorentz, Madame Curie is résztvettek. Ennek a tanácskozásnak olyan nagy sikere volt, hogy megismételtek, sőt a Solvay-tanácskozásokat még az alapító halála után is megtartották. Némelyik közülük korszakot alkotott a fizika történetében, nevezetesen az 1927-es, az, amelyre Louis de Broglie céloz.

(XII) *« A hidrogénnek héliummá sűrűsödése »:* ez az elemátalakulás, mely a Nap sugárzásának alapja, elég bonyolult folyamat, melyet a fizikusról, aki felfedezte, « Bethe-ciklusnak » neveznek. Az atommag technikusai megtanulták, hogyan kell ezt a ciklust, vagy valamely hozzá hasonlót mesterségesen előidézni. Ez a termonukleáris vagy H-bomba elve; töltése hír szerint egy hidrogénmasszából áll, mely megfelelő módon « meggyújtva », roppant mennyiségű energia felszabadulásával héliummá sűrűsödik. Ennek gyakorlati lehetőségét 1945-ben még alig sejtették. A folyamat kiváltása igen nagy akadályokba is ütközik; mindenekelőtt a rendkívül magas hőfokeba, melyet a bomba töltésének el kell érnie a reakció végbemenéséhez. Ezt a nehézséget kétségtelenül legyőzték már és nyilván más nehézségeket is. A hidrogénbombát állítólag egy klasszikus atombomba segítségével sütik el; így egypár másodpercre egy miniatür mesterséges Nap lobban föl, melynek pillanatnyi kisugárzása mintája sugárzásához képest parányi, de emberi mértékkel mérve rettenetesen nagy. Láthatjuk, hogy fejezi be a hidrogén-bomba azt a forradalmat, melyről Langevin szól: eddig csak használtuk a Napot; ma utánozzuk.

VIII

A BIOLÓGIAI TUDOMÁNYOK

Kitűnő emberek képviselték az élet tudományát már a XVII. és XVIII. században is: Hollandiában Swammerdam, Leeuwenhoek, Regnerus de Graaf; Dániában Michael Steno; Olaszországban Borelli, Malpighi és Redi. De a biológia szót csak 1802-ben Lamarck használta először. A XIX. században egységesítette az élet tudományait a *sejtnek*, minden szervezet közös elemének az *ismerete*. Attól kezdve a biológia egyre gyorsabban haladt előre.

És mégis, Anatole France még 1890-ben ezt írhatta: « Biologia, az nem létezik... Ha egyszer majd megalapítják a biológiát, úgy pár millió év múlva... » Ez az állítás helytelennek bizonyult és alig egy fél évszázaddal azután, hogy elhangzott, a biológia elfoglalta helyét idősebb testvérei, a többi természettudomány sorában.

A biológia, e kísérleti és ezért nem deduktív, nem levezetéseken nyugvó tudomány, közbenső helyen áll a szigorúan deduktív mennyiségtan és a kísérleti és egyszersmind deduktív fizika között. Jean Piaget, aki inkább bölcselő mint biológus, de aki a természettudományok ismeretelméletének szentelte működését, az ismeretelmélet szempontjából rendkívül tanulságos paradoxont állított fel:

« A biológiai gondolkodás, melynek alkata a lehető legnagyobb mértékben realista és kísérleti, és a gondolkodó alany beavatkozását a legkisebb mértékre korlátozza, éppen olyan tárgy körül forog, mely a biologia tanulmányozta tények valóságában a gondolkodó alany tevékenységének kiindulópontja. A biológiá tárgya: az élő lények összessége; de az élő lény alépítménye a cselekvő és a gondolkodó lénynek, és az élet gépezete folytonosan vezet el a szellemi tevékenység gépezetéhez. A biológia kísérleti, nem pedig deduktív tudomány és ennélfogva a gondolkodó alanynak azt a tevékenységét, mely a deduktív és matematikai tudományokban virágzik ki, legegyszerűbb alapjaira vezeti vissza; másrészt az első a tudományok között, mely az alany mint alany körül

forog. Így az álláspontok teljesen kicserélődnek: a matematikában az alany maguknak a fogalmaknak alkotójaként lép fel, melyek körül tudománya forog és ennélfogva e fogalmakban újra találkoznia kell önmagával, hiszen azok szellemének természetét tükrözik. A biológiában, ellenkezőleg, az alany a tudomány saját tárgyaként szerepel, mert a biologia az élő szervezetet tanulmányozza, mely szervezetnek a szellemi tevékenység csak egyik sajátos kifejezése, e tevékenység maga azonban még a biológia használta fogalmak közt is csak *minimális* módon szerepel, mert azok lényegükben a tapasztalatból, mint olyanból, származnak. (*Introduction à l'Epistémologie génétique*. Paris, Presses Universitaires Françaises, 1950.)

A biológia történetében erősen kidomborodnak azok a korszakok, melyekben a felfedezések egymást érik és amelyekben az új megismerések újonan szárnyrabocsátott nagy gondolatok körül csoportosulnak, mint aminők a sejtelmélet (1839), a fajok eredete (1859), Mendel elmélete (1900); ez utóbbi anyja az átöröklés tanának, a genetikának, melynek hatása oly sok és különféle irányban észlelhető. Egyébként a biológia nagy hasznot húzott más tudományok teljesítményeiből és haladásából is, kivált a fizikából és a vegytanából.

Kísérleti jellegénél fogva a biológia lényegesen függ a technika haladásától is (annak műszereitől és módszereitől), amelyek a kutatás feltételeit módosíthatják és megjavíthatják. Az elektronmikroszkóp, az ellentétes fázisokra alapított mikroszkóp, a különböző elemző és feljegyző készülékek, az elektroforézis, papír-kromatográfia, valamely anyag legkisebb mennyiségének jelenlétét is jelző rádióaktív izotópok, a bakteriológiai kultúrák, szövetkultúrák, makro-manipulátorok (az emberi kéz mozdulatainak átvivői olyan tárgyakra, melyeket az különben nem tudna mozgatni) a szerkezetnek, a vegyi összetételnek a sejtek és szövetek anyagcseréjének az eddigihez képest nagyon elmélyített tanulmányára képesítenek. A makro-manipuláció két szakértője megjegyzi, hogy « a sejttel ma épp oly jól lehet kísérletezni, mint a békával vagy tengeri malaccal... Ma bevágunk a sejtbe, belőle, vagy valamely szervéből kiveszünk egy kis anyagot, más anyagokat oltunk, folyadékokat fecskendezünk belé, egyszóval száz mikrosebészeti műveletet hajtunk végre rajta. » (Comandon és de Fonbrune, 1941).

A biologusok nagyban használták mindezeket az új technikákat és ezzel az élet jelenségeinek tudományosabb megértését érték el; kizárták magyarázataikból azokat a többé-kevésbé titokzatos tényezőket, melyek a « kicsoda? » és « miért? » jellegű hamisan feltett kérdésekre próbáltak felelni. Maurice Caullery tanár szerint « a biológia jelenlegi szakaszát az elemi életfolyamatoknak tisztára fiziko-kémiai mechanizmusokra való egyre tökéletesebb visszavezetése, a tudománynak ez a nagyfon-

tosságú és általános és végleges jellegű hodítása jellemzi. Az eljövendő szakaszok távlatába fog esni: felfedni magának az életnek titkát és megtudni, vajon az is teljességében visszavezethető-e a dolgok ugyanahhoz a rendjéhez tartozo szemléletre? » (*Les Étapes de la Biologie.* Paris, P.U.F., 1941.)

Egy-két példa a sok közül, melyeket idézhetnénk, megmutatja ennek az állításnak helyességét; az átöröklés fizologiája azokat a vegyi folyamatokat elemzi, melyek a *géneket* (az átöröklés tényezőit valamely elölény sejtjében) a jellemekhez kötik; az endokrinológia (a belső kiválasztású mirigyek tana) tanulmányozza a hormonok működését, melyek többségét ma már laboratóriumokban állítják elő; legujabban egy fehérje-enzimet (szerves katalizátort) állítottak elő szintétikusan; a szűznemzést fizikai és vegyi eljárással kísérletileg előidézték; az embrió szervezetének jelenségei egy vegyi induktor működésétől függnek, és A. Dalcq azt állítja, hogy « egy hozzáértő sebész a csira minden részének azt a sorsot tudja adni, amelyet akar. » (*L'Oeuf et son Dynamisme organisateur.* Paris, Albin Michel, 1941.)

A minket itt korlátozó határok között a mai biologia vezéreszméinek kimerítő ismertetését nem adhatjuk. Választanunk kell: mi lesz a kiválasztás elve? Híven a könyv szelleméhez igyekezni fogunk mellőzni minden eszmét, mely túlszorosan függ össze a főleg a szaktudósokat erdeklő témákkal és előnyben fogjuk részesíteni azokat az általánosabb eszméket, melyek az ember emberre gyakorolt hatásának lehetőségeit mozdítják elő vagy korlátozzák; mert elmondhatjuk, hogy « a mód, ahogy a nagyközönség tényleg tudomásul veszi a tudományt », inkább a felfedezés gyakorlati alkalmazását mint magát a felfedezést követi.

Ebben a szellemben mindenekelőtt az elméleti vagy spekulatív biologia nagy kérdéseivel foglalkozunk, ahogy jelenlegi megoldási fokukon vetődnek fel: az élet, a fejlődés, a véletlen és a célra-irányítottság problémáival.

MI AZ ÉLET?

Az ember szellemét mindig foglalkoztató kérdések között az egyik erősen korszerű: Mi az Élet? Hiszen ez a kérdés határozza meg tudományunkat, a biológiát. De van-e jogunk ezt a kérdést feltenni? Vagy a kérdés még korai? Vajon a biológia vívmányai, vajon azoknak a vírusfehérjéknek a felfedezése, amelyek látszólag szűkítették az élettelen és az élő közötti űrt, megengedi-e, hogy megadjuk a feleletet, vagy pedig ott áll a kérdés ma is, ahol tegnap állt? A biológia vívmányaihoz hozzá kell adnunk a kvantum-fizika legújabb eredményeit is, mint ahogy

Pierre Auger jegyezte meg: « Csak miután a végtelen kicsinek elmélyített vizsgálata megmutatta, mily túlfinomult, a molekula kiterjedését elérő szerkezetekre épül fel minden élő sejt, láthattak neki a biológusok annak, hogy darabonként összerakják egy olyan épület alapjait, mely talán nemsokára felteszi magára a koronát: megmagyarázza az élet mechanizmusát. » (« Qui? Pourquoi? Comment? » *La Nef*, 1954, június, 8. szám.)

Tüneti jelentősége van egyébiránt annak, hogy elsősorban a fizikusok tették fel ezt a kérdést. Egy atomfizikus, **ERWIN SCHRÖDINGER** tárgyalta eredetileg a problémát « What is life? » (Mi az élet?) című könyvében.

A fizika törvényei, úgy ahogy ismerjük őket, statisztikai törvények. Sok közösségük van a jelenségeknek azzal az általános irányzatával, hogy rendetlenségbe torkoljanak... A fizika és a fizikai kémia törvényei tehát nem pontosak; a valószínűleg mindig fennforgó viszonylagos hiba az *n* négyzetgyökének nagyságrendjéhez tartozik, ahol *n* a molekulák számát jelenti; ebből arra következtethetünk, hogy valamely szervezetnek viszonylag tömör szerkezetűnek kell lennie, hogy elegendően pontos törvények kiváltságával élhesse mind saját életét, mind a külvilággal való viszonyát. Ha a részecskék száma túlságosan kicsi volna, a törvény túlságosan kevéssé pontossá válnék.

Ma azonban tudjuk, hogy:

Hitetlenül kicsi atomok csoportjai, olyan atomokéi, melyek sokkal kisebbek, semhogy pontos statisztikai törvényekhez alkalmazkodnának, döntő szerepet játszanak bizonyos a szervezet belsejében történő igen jol elrendezett és szabályozott eseményekben.

Valóban, a genetikusok (az átöröklestan szakértői) és a fizikusok megegyeznek abban, hogy a *gént*, a kromoszoma-részecskét, az átöröklött jellemek alvázát, egy óriási fehérjemolekulának tekintik, mely az atomoknak aránylag nem nagy, az ezres nagyságrendhez tartozó számát egyesíti. Azonban a gén szabályos és állandó tevékenységet mutat, kivéve akkor, ha — de ez ritkán történik — valamely mutációnak, nemfolyamatos átalakulásnak (egy kvantum-ugrásnak, Quantensprung-nak) székhelye, amelyből egy izomér, azaz ugyanazokat az atomokat ugyanolyan mennyiségben tartalmazó, de más vegyi és fizikai tulajdonságú molekulák keletkeznek. Hogy magyarázzuk meg ezt a látszólagos ellentmondást? Itt adjuk a fontos szöveget, melyben Schrödinger a maga megoldását adja elő:

Hogy az átöröklött masszának nagy tartósságát összhangba tudjuk hozni csekély térfogatával, azzal kellett kiküszöbölnünk ezt a rendetlenségre való törekvést, hogy feltaláltuk a « molekulát », sőt egy kivételesen vastag molekulát, egy igen bonyolult és igen magas rendhez tartozó remekművet és azt a kvantumelmélet varázsvesszejének védelme alá helyezzük. Ez a « találmány » nem helyezi hatályon kívül a valószínűség törvényeit, de következményeiket módosítja. A fizikus megbarátkozott a ténnyel, hogy a fizika klasszikus törvényei — kivált alacsony hőfokoknál — módosultak a kvantum-elmélet hatása alatt. Ennek sok példáját ismerjük. Az egyik az élet, mely nagyon is feltűnő esetnek tűnik. Az élet, úgy látszik, az anyagnak olyan rendezett és szabályozott viselkedése, mely nem kizárólag azon a hajlandóságán nyugszik, hogy a rendből rendetlenségbe menjen át, hanem részben egy fennálló renden, mely önmagát tartja fenn.

A fizikus szemében az élő szervezet makroszkópikus rendszernek tűnik, melynek viselkedése, e viselkedés egy részében, ehhez a merőben gépies viselkedéshez közeledik (ellentétben a termodinamika tanításával); minden rendszer efelé törekszik, ha a hőfok az abszolút zérófokhoz (minus 273.16 Celsius) közeledik.

Mi az élet jellemző vonása? Mikor mondjuk, hogy az anyag valamely töredéke él? Ha nem szűnik meg « valamit tenni », mozogni, környezetével anyagot cserélni, stb., éspedig sokkal hosszabb ideig, mint ameddig valamely élettelen tömeget hasonló körülmények között a mozgás állapotában való megmaradásra képesnek tartanánk. Ha valamely nem-élő tömeget elszigetelünk vagy egyenletes környezetbe helyezünk, általában különböző surlódás következtében a mozgás csakhamar abbamarad... Végeredményben a rendszer valamely rest, holt tömeg részévé válik: állandó állapotot ér el, melyben már semmiféle eseményt nem tudunk megfigyelni. A fizikus ezt termodinamikai egyensúly állapotának vagy « maximális entrópiának » nevezi.

Gyakorlatban ilyen állapot általában igen gyorsan elérhető. Elméleti szempontból ez sok esetben még nem az az abszolút egyensúly, mely az entrópia valóságos maximumának felelne meg. De az egyensúlyi állapothoz való közeledés végső szakasza nagyon lassú. Órákig, évekig, évszázadokig tarthat.

Ami oly rejtélyesnek tűnik fel a szervezetnél, az az, hogy elkerüli a holt egyensúlyi állapot felé való gyors szétesést; ez a jelenség olyan titokzatos, hogy az emberi gondolkodás ősidők óta azt tartotta, hogy valamely sajátos, nem is fizikai, hanem természetfölötti erő *(vis viva, entelecheia)* működteti a szervezetet. Hogyan tartóztatja fel az élő szer-

vezet saját hanyatlását? A felelet nyilvánvaló: evés, ivás és lélegzés, vagy (a növényeknél) áthasonulás által. A tudomány *metabolizmusnak* nevezi ezt görög szóval, mely cserét, kicserélést jelent. Milyen cseréről van szó? Mi hát ez az ételünkben előforduló megfizethetetlen valami, ami megment a haláltól? Könnyű a felelet: minden folyamat, minden esemény, minden fejlődés, egyszóval minden, ami a természetben történik, azt jelenti, hogy a világ ama részének, ahol történik, entrópiája növekedett. Ilyenformán valamely élő szervezet állandóan növeli entrópiáját, azaz pozitív entrópiát teremt és ezzel a maximális entrópiának ahhoz a veszedelmes állapotához közeledik, melynek neve halál. A szervezet csak úgy tarthatja magát távol ettől az állapottól, szóval csak úgy maradhat életben, ha környezetétől állandóan negatív entrópiát von el... Így tehát a szervezet negatív entrópiával « táplálkozik ». Másszóval, az anyagcserénél (a metabolizmusnál) az a fontos, hogy a szervezetnek sikerüljön megszabadítania magát minden entrópiától, melyet pedig lehetetlen nem termelnie, amíg él.

És mi az az entrópia?... A jelen tanulmány céljaira az a fontos, hogy ismerjük a statisztikai rend és rendetlenség ama szemléletét, melyet a statisztikai fizikába Boltzmann és Gibbs kutatásai vezettek be. Ez a viszony is pontosan meghatározható mennyiség, melynek képlete: entrópia $= k \log D$, ahol k Boltzmann állandó mennyisége, D pedig a kérdéses testben található atomok rendetlenségének számszerű mértéke.

Valamely élő szervezet, hogy a termodinamikai egyensúly, azaz a halál felé való esését meglassítsa, negatív entrópiával táplálkozik, mintha a negatív entrópiának áradatát vonná magára, hogy egyensúlyozza azt az entrópia-többletet, melyet addig termel, amíg él — önmagát ezáltal egy állandó és eléggé alacsony entrópia-színvonalon tartja. Ha D a rendetlenség egy mértéke, D reciproka: $1/D$ mintegy a rend direkt mértéke lesz. Minthogy $1/D$ logaritmusa nem más, mint D logaritmusa ellenkező előjellel, Boltzmann egyenletét így is írhatjuk: $-$ (entrópia) $= k \log (1/D)$.

Így a negatív entrópia kényelmetlen kifejezését kényelmesebbel helyettesíthetjük: a mínusz előjellel ellátott entrópia önmaga a rendnek valamely mértéke. Ilyenformán a gépezet, mellyel egy szervezet állandóan a rend elég magas színvonalán (tehát az entrópia elég alacsony színvonalán) tartja magát, valóban abban áll, hogy környezetétől szakadatlanul *rendet* von el.

Mindaz, amit az élő anyag szerkezetéről tanultunk, arra kell, hogy előkészítsen, hogy azok a fizika rendes törvényeire vissza nem vezethető módon fognak működni. És ez nem egy « új erő » jelenlétének vagy bármi újonnan felfedezendő gépezetnek következménye, mely az egy élő szervezetben elszigetelt atomok viselkedését szabályozná; ez azért

történik így, mert az a szerkezet különbözik mindentől, amit eddig fizikai laboratóriumainkban vizsgáltunk.

Röviden, annak az eseménynek voltunk tanúi, hogy a fennálló rend megmutatta arra való képességét, hogy önmagát fenntartsa és rendezett eseményeket hozzon létre. Ez így elég hihetőnek látszik... De a fizikus számára a dolgok ilyen rendje egyáltalában nem hihető: ellenkezőleg végtelenül izgalmas, mivelhogy előzmény nélkül való...

Azonban az új elv, melyet itt működni látunk, hitelesen fizikai természetű; véleményem szerint megint egyszer a kvantumok elvét látjuk munkában. Ha a hő az abszolút zéróhoz közeledik, a molekuláris rendetlenség megszűnik a fizikai eseményeket befolyásolni... Melyik is az a hőmérséklet, mely egy tényleg előforduló tetszőleges esetben gyakorlatilag már egyenértékű a zéróval? Ne gondoljuk, hogy minden esetben nagyon alacsony hőfoknak kell lennie. Még a laboratórium hőmérsékleténél is az entrópia sok vegyi reakciónál csak meglepően jelentéktelen szerepet játszik... Az óramű mozgása azért lehet « dinamikus », mert az óraművet olyan szilárd testekből állították össze, melyeket London-Heitler-féle erők tartanak formában és ezek az erők elég nagyok ahhoz, hogy normális hőmérsékletnél a hőhatás okozta rendetlenségi tendenciától mentesüljenek.

Azt hiszem, most már kevés szóval meg tudom világítani, miben hasonlít egy óramű és egy szervezet mozgása. Egyszerűen és egyedül arról a tényről van szó, hogy ezt a szervezetet szintén egy szilárd test tartja fenn — az a nem-szakaszos kristály (1) melyet az átöröklött massza alkot és amelynek elég nagy része el van vonva a hőhatás rendetlensége alól. De ezzel nem mondtam, hogy a kromoszóma rostok egyszerűen « a szerves gép kis fogaskerekei », de ha mégis ezzel vádolnának, tessék azokra a mély fizikai elméletekre is hivatkozni, amelyekre ez az analógia támaszkodik.

(Erwin Schrödinger, *What is Life?* Cambridge, University Press, 1944.)

Schrödinger könyve élénk kíváncsiságot és érdeklődést keltett. Ennek a mozgalomnak egy hulláma az ankét, melyet André George rendezett a párizsi « Les Nouvelles Littéraires » hasábjain. « Mi az élet? » tette fel a kérdést biológusoknak, orvosoknak, sebészeknek, fizikusoknak. A feleletet általánosságban óvatosság és bizonytalanság jellemzi. Közlünk egynéhányat, melyet túlmennek a közkeletű szólamok keretein.

(1) Egy *gén* nem-szakaszos, azaz nem ugyanazt a szerkezetet ismétlő test, mint a szerves molekulák esetében, ahol minden atom vagy atomcsoport egyéni szerepet játszik.

Pierre Lépine, a párizsi Pasteur intézet egyik vezető tudosa szerint: « A titok titok marad... Lenni vagy nem lenni? még mindig ez a kérdés. Tudatlanságunk olyan természetű, hogy bármely magyarázat, melyet az életről adni tudnánk, kevésbé lenne világos, mint az életről alkotott intuitív felfogásunk. »

Jean Rostand mondja: « Jelenleg azt, hogy mi az élet, annyira nem tudjuk, amennyire igazában azt sem tudjuk, mi is az, amit létre tudunk hozni. Még az "életjelenséget" sem tudjuk szigorúan meghatározni... Természetesen senkinek sincs joga határt szabni az emberi képességeknek; de tekintve azt, amit a sejtszervezet roppant bonyolultságáról tudunk, meg kell értenünk, hogy majdnem épp olyan csodálatos volna egy magános sejtet, mint egy látható növényt vagy állatot teremtenünk. Ha az ember ezt az eredményt valaha is elérné, azt valósította volna meg, amire még egy Istent is képtelennek tartunk. »

Jean Rostand itt Pierre Auger felfogásához csatlakozik, aki azt hiszi ugyan, hogy « a tudomány számára nem létezik eleve tilalmas terület », de hozzáteszi, hogy ez nem jelenti, hogy a tudomány minden problémát meg tud oldani és minden kérdésre felelni fog. A problémákat azonban gyakran egymásnak ellentmondó kifejezések nyelvén fogalmazzuk meg és akkor azért nincs megoldásuk, mert értelmük sincsen; vagy már kiindulópontjukkal megsértik a természet törvényeit. Gyakran pedig a felelet sehogysem elégít ki, például amikor a tudomány valószínűséggel válaszol ott, ahol mi bizonyosságot vártunk. » (*L'Homme devant la Science*. Neuchâtel, Edition de la Baconnière, 1953.)

De mindenekelőtt azokat a gondolatokat kívánjuk idézni, melyeket **TEILHARD DE CHARDIN** jezsuita atyának — akinek néhány bölcseleti eszméjét a könyv más helyén adjuk, de aki mindenekelőtt az őslénytan kiváló művelője, — sugallt a kérdés, hogy « mi az élet? »

Erre a kérdésre, úgy gondolom, a fizika, a vegytan, a biológia és bolygónk történetének egyesült erőfeszítése következtében a felelet kezd már felderengeni; ezt három tételben szeretném összefoglalni:

1. Egész általánosságban azt mondhatnók, hogy az élet (melyet főismérvei: az alkalmazkodás, a szaporodás, az átöröklés és az öntudat határoznak meg) a tudomány szemében többé nem fiziko-kémiai rendellenesség, hanem a világ anyagának bizonyos feltételek (kedvező hőmérséklet, elég hosszú átalakulási tartam, stb.) jelenlétében *egy egyetemes tulajdonság* hatása alatt felvett végleges formája. Ez azt jelenti, hogy az életet joggal tekinthetjük a dolgok kezdete óta vajudónak és a világegyetemben mindenütt jelenlevőnek; az élet megszületik, mihelyt tud és ahol tud, — és ahol megjelent, az idő és a tér végtelenségében — amilyen mértékben tud — tovább tágul.

2. Pontosabban, az élet tudományos szempontból egyre inkább *bonyolult összetételű őstestecskék* egyik különös esetének mutatkozik, mely igen nagy és szerfelett komplex anyagrészecskék felépítésével függ össze. Számos kritikai akadály bukkan fel, de az óriás-molekulától a többsejtű lényekig ívelő görbe a valóságban mégis töretlen: és éppen ez a görbe az, melynek vonulatában (a véletlen és a nagy számok játékán túl) felmerülnek a meg-nem-határozottság, az önmagától-való elrendezkedés és az öntudat életet jelentő hatásai.

3. Ha mindezt elfogadjuk: létezik-e kapcsolat a világnak egyre bonyolultabbá és bensőségesebbé váló állapotok felé való titokzatos sodródása és a másik (ennél jobban tanulmányozott és ismert) sodródás között, mely ugyanezt a világot egyre egyszerűbb és külsőségesebb állapotok felé hajtja? És milyen ez a vonatkozás? Nincs-e vajon a két mozgásnak, az életnek és az entrópiának, melyek mennyiségileg (úgy vélhetnők) olyannyira különböző fontosságúak, a valóságban ugyanaz a kilengése; nem azonos rendhez tartoznak-e és valamiképpen nem kiegészítője-e az egyik a másiknak? És ha így van, a kettőnek mily formájú végegyensúlyát sejthetjük előre? A jövő tudománya számára a világegyetem lényegének rejtélye talán ebbe a végső kérdésbe sűrűsödik.

Ugyanebben az ankétben Louis Lavelle, a College de France tanára, tesz megjegyzést «a probléma bölcseleti horderejére.» Hosszú ideig, mondja Lavelle, azt gondolták, hogy az anyag, az élet és az öntudat különnemű létezéstípus, melyet áthághatatlan fal választ el egymástól: egyenesen kegyeletlenségszámba ment feltenni, hogy köztük a folytonosságnak akár csak a látszata is fennforoghatna. De ma senkisem tagadhatja, hogy létezik ilyen vonatkozás, mely az anyagot az élet, és az eletet az öntudat feltételévé teszi. Azonban kell-e azt mondanunk (ahogy gyakran gondoljuk), hogy, ha kísérletek egész sorozatával lehetővé tudtuk is tenni az átmenetet az anyagból az életbe, már végleg megmutattuk, hogyan keletkezik a magasabbrendű az alacsonyabbrendűből és ezzel igazoltuk is az anyagelvűség feltevését? Én úgy látom, hogy ez nem egészen így van. Mert ezt a műveletet a tudós öntudata és akarata, szóval az élet legfejlettebb formái hajtják végre. S ez azt bizonyítja, hogy a legmagasabb funkciójában szemlélt élet, mintegy visszafordulva, tud saját létfeltételeire hatni, módosítani tudja őket és valóságos uralmat gyakorol rajtuk. Nem bizonyítja azonban, hogy az élettelen anyag kombinációi, függetlenül az életnek saját alkotóelemeire gyakorolt hatásától, mintegy véletlen folytán, puszta összjátékukkal letrehozhatnák az életet.»

A kérdés, hogy lehet-e az életet fiziko-kémiai jelenségekre visszavezetni vagy sem, erősen foglalkoztat bizonyos biológusokat. Piaget is

visszatér rá. « Bizonyos tudósok », mondja, « igyekeznek a felsőbbrendűt az alsóbbrendűre visszavezetni; hajlamosak a felsőbbrendűt elszegényíteni és az alsóbbrendűt olyan tulajdonságokkal felruházni, melyek csak a felsőbbrendűt illetik meg... Egész képletes metafizika burjánzott fel a XIX. század második felében, amely materialista értelemben tért vissza az ugyanazon század első felében uralkodó « természetfilozófiához. » Ilyen kísérletekre természetes visszahatásként a vitalizmusnak kellett következnie, mely az élő szervezet *sajátos természetét* domborítja ki és azokat fiziko-kémiai szerkezetekre vissza nem vezethetőnek tartja. A gondolkodásnak az a folyamata, melyről a materialista tételnek és a vitalista ellentételnek egymásutánja tanuskodik, ilyenformán Meyerson sémáihoz hasonlítható; a materializmus egy pont felé tart, ahol a felsőbbrendű « azonos » lesz az « alsóbbrendűvel », míg a vitalizmus a magyarázó « dedukció » e túlegyszerű azonosításával a magától az élettől teremtett « irracionális dolgok » realitását szegezi szembe.

Ámde a fizika találkozott a biológiával és Piaget Ch. E. Guye-nek, a fizikusnak véleményét osztva elismeri, hogy « azon a napon, amikor a fizika az élet sajátos szerkezetét megmagyarázza, a biológiának a fizikához való alkalmazkodása többé nem egyirányú, hanem kölcsönös alkalmazkodás lesz... Az élet fiziko-kémiai magyarázata végül látszólag az életszerűt fogja anyagszerűvé tenni, de ugyanakkor biologizálni fogja a fizikai kémiát. » (*Introduction à l'Epistémologie génétique.* Paris, P.U.F., 1950.)

Hallgassuk meg még Louis de Broglie-t, aki szintén résztvett a « Nouvelles littéraires » fentemlített ankétjén:

« Az élet alapját alkotó szerkezetek elég kicsinyek és elég finomak ahhoz, hogy a kvantumos folytonosság-megszakítások közvetlen hatása alatt álljanak. Itt már van elegendő szilárd talaj, amelyen a biológusok vizsgálataikat folytathatják, és ez önmagában is bizonyíthatná, hogy az élet jelenségei minden fiizko-kémiai értelmezésének abban a mértékben kell fejlődnie, amilyen mértékben a fizika új arca megjelenik. Valószínű tehát, hogy a jelenlegi fiziko-kémiai ismeretekkel az életet teljesen megmagyarázni lehetetlen. »

Zárjuk be ezt az ismertetést egy olyan biologusnak, E. Guyénot-nak elmélkedéseivel, aki lényegbeli különbséget lát az élet és a fiziko-kémiai jelenségek között:

« Egész sorozat adatunk van a szervezet felépítéséről, amelyek feltételezik a célra-rendeltséget, a finalitást — nem félek a szótól —, mely oly hatalmas, olyan tisztán látható jelenség, hogy az élet lényeges jellemvonását merem látni benne.

A fizikusoknak bizony tudomásul kell venniök, hogy mi biologusok, akik annyi kétségbeesett kísérletet tettünk azért, hogy az életet a fiziko-

kémiai képletek nyelvére ültessük át, eközben találkoztunk valamivel, amit nem lehet megoldani, és ez a valami az élet. Az élet találta fel a szervezett formát. Nem egyszer találta fel, hanem az évek milliárdjainak során milliószor és milliószor. Létezik egy építő sajátság, mely kibújik minden fiziko-kémiai magyarázat alól. Forma, mely nem úgy van szervezve mint a kristály, hanem olyan részekből áll, melyek mindegyikének egy bizonyos célt kell szolgálnia és egy határozott funkciót kell teljesítenie. És mindez egymással összehangolt. Nem véletlenül használjuk a « szervezet » és « megszervezettség » szavakat. Mutassanak nekünk a fizikában valamit, ami megszervezett lenne. Gabriel Lippman, a Nobeldíjas francia fizikus mondta: ami meglepte őt, az az volt, hogy a fizika világában seholsem találkozunk *sokszoros* készülékekkel vagy berendezésekkel... íme, itt van a sarkalatos különbség.

És ezt a különbséget nem tudjuk a fiziko-kémia nyelvére lefordítani. Brachet-val, ezzel a meggyőződéses materialistával, el kell ismernünk, hogy az élet *formateremtő*. Mi van e formula mögött? Erről semmitsem tudok, de ez a megállapítás azt jelenti, hogy amíg a nyers anyagtól a szervezett anyagig jutunk, új tulajdonságok merülnek fel.

Ennélfogva azt hiszem, hogy jogunk — sőt kötelességünk — becsületesen megvonni a mérleget a determinista tudomány által megmagyarázott dolgok és a között, ami megmagyarázhatatlan marad (noha egy napon talán mégis meg fogjuk kapni magyarázatát), és jogunk és kötelességünk, hogy a problémát ma ehhez képest fogalmazzuk meg. » (*L'Homme devant la Science*. Neuchâtel, Édition de la Baconnière, 1953.)

Úgy látszik tehát, hogy a kísérletezés jelenlegi feltételei mellett a tövises kérdésre: « Mi az élet? » tárgyilagos és általános érvényű választ adni nem lehet. A nyilvánított vélemények kitérők voltak, vagy szerzőjük bölcseleti álláspontját árulták el; a mechanisztikus világnézet hívei amellett törnek lándzsát, hogy az életet igenis nagymértékben, sőt teljesen vissza lehet vezetni a fiziko-kémiai folymatokra; a spirituális világnézet vallói ezzel szemben az életnek ugyanezekre a fiziko-kémiai folyamatokra való minden visszavezetését visszautasítják.

IX

KORUNK HUMANIZMUSA

1. — A HAGYOMÁNYOS ÉRTÉKEK ÖSSZEOMLÁSA ÉS CIVILIZÁCIÓNK VÁLSÁGA

Az életfeltételeknek és a gondolkodásmódnak átalakulása, amely a XIX. század utolsó éveitől kezdve nem szűnt meg gyorsulni — oly mértékben, hogy már valóságos mutációnak tűnik — elkerülhetetlenül kérdésessé tette az alapelvek összességét, amelyek az emberi életet irányítják és amelyek nevében ítélkezünk cselekedeteink felett Amit mindezek érintenek, azt egyidejűleg humanizmusnak, etikának, civilizációnak, kultúrának nevezzük: ezek azok az *értékek,* amelyek magatartásunkat irányítják és minősítik.

A XIX. században a hagyományos etika — a liberális társadalomé — egyidejűleg a görög-latin humanizmuson, a keresztény erkölcsön és a felvilágosodás filozófiájának a racionalizmusán nyugodott. A görög-latin humanizmus a kultúrán túlmenően erkölcsi eszményt adott nekünk: az ember számára a világegyetemben osztályrészül jutó kiváltságnak, és magában az emberben a józan ész, az akarat, a pártatlan értelem kiváltságának az érzését — azaz mindannak, ami által az ember az ösztöntől és a természet determinizmusától megmenekül. (Ebből ered a szabadság és a felelősségérzet etikája; valamint az a fontosság, amit az irodalmi műveltségnek és a filozófiai szemléleteknek tulajdonítunk.) A keresztény erkölcs — amelyről fölösleges külön megállapítanunk, hogy számos ponton ellentétes a humanista hagyománnyal — a lényegben mégis megegyezett vele. Isten teremtményeként az ember a világegyetem központja és értelme; nem vonhatja kétségbe az életnek az értékét, amely isteni ajándék. Az eredendő bűn és a megváltás dogmája azt az

érzést keltette benne, hogy életének a megmentése vagy elvesztése tőle magától függ. Az ember szabad, önmagáért felel: cselekedetei alapján fogják megítélni; mindenekelőtt azonban szándékai alapján, mivel szabadsága a maga teljességében csupán lelkiismeretén belül érvényesül. Innen származik a szándék, az irgalmasság és a szív tisztaságának az etikája — valamint a megbánás erkölcsi értéke. És mivelhogy az ember a kereszténység, valamint a humanizmus szemében kiváltságát azzal bizonyítja, hogy elválik a természettől és uralkodik felette, a keresztény erkölcs magában foglalja az ösztön, az összes biológiai erők és nevezetesen a szexualitás megtagadását: a sanyargató aszketizmus felé irányul.

A XVIII. századtól kezdve a keresztény hit elveszti egyetemességét, univerzalitását. A keresztény etika azonban mindamellett nem tűnik el. A felvilágosodás századának és a XX. századnak észszerű morálja « visszaszerzi » — és vele a görög-latin örökséget. Könnyű észrevenni, hogy a kanti jóakarat csupán világi értelmezése a szív irgalmasságának, és amikor a XIX. század ateista racionalistái azt vallják, hogy a valláson kívül is létezhetik valamilyen morál, ugyanarra az erkölcsre gondolnak, amelynek mindaddig a vallás szolgált alapul. Azonos igényt emel az ember kétségtelen és mintegy megszentelt értékének a kiváltságára a világegyetemben; szabadságának és felelősségének azonos hitére; a józan ész, az akarat, a természet ösztönzéseinek való ellenállás felsőbbségének azonos érzésére; a morál egyetemes jelentőségének azonos bizonyosságára.

Már pedig a XX. század vége óta számtalan és kíméletlenül összekuszálódó okból kifolyólag ezek a hagyományos értékek veszélybe kerülnek, megrendülnek és rövidesen szétmállanak.

Ezentúl minden a hagyományos értékek ellen fordul. De mindenekelőtt ismereteink gyarapodása, átalakulása.

Egyetemességüknek a biztosítása a racionalista morálnak majdnem egyenlő tekintélyt kölcsönzött a Kinyilatkoztatáséval. Már pedig a történelem és az emberi tudományok összessége felfedi előttünk más civilizációk és társadalmak létezését, amelyek a mienkétől teljesen idegen szellemi struktúrákon és értékrendszereken épültek fel. Szembekerülve az etikák és a művészi stílusok sokaságával, a mi értékeinknek már nem tulajdonítunk abszolút érvényt.

Minden arra tanít, hogy az emberben több lakozik, mint hittük. A szociológia kimutatja az irracionális viselkedés jelentőségét, olyan gondolkodástípusokat kötve hozzá az irracionális erőkhöz, amelyek közelebb állanak a természethez, mint tudatos énünk. A pszichológia (például Nietzsche-é, Dosztojevszkij-é) feltárja a « rosszra » hajló erők szerepét — hatalmi vágy, támadó viselkedés és a « földalatti ember » valódiságát, azét, « aki szándékosan megőrül, hogy megszabaduljon a józanságtól és

óvé legyen az utolso szo». Röviddel utóbb a pszichoanalízis igazolja ezeket az intuitív elképzeléseket: Freud kimutatja, hogy az emberen immorálisnak minősített erők uralkodnak — elsősorban a szexualitás — és hogy elítélni ezeket csupán odavezethet, hogy más formákat vesznek fel, éspedig a leggyakrabban vészeseket, mert hiszen a lefojtott szexualitás az eredete a legtöbb idegbajnak. Különben is a pszichoanalízis arra kényszerít bennünket, hogy felvessük a kérdést: milyen joggal ítéljük el azt, ami természetünk?

A biológia viszont meggyőz bennünket arról, hogy az ember természetes lény és nem «birodalom a birodalomban». A fizikai tudományok — amelyek sikerei példaadóak — általában determinista megoldást kényszerítenek ránk és arra hívnak fel, hogy kétségbevonjuk a szabadság és a felelősségtudat érzésének valóságát, pedig hagyományos moralunk ezen alapszik.

Az emberrel foglalkozo tudományok megerősítik a tudományos determinizmusból született gyanút. Az öntudat vajon felfedi-e a mi valóságunkat — azt a valóságot, amelynek alapján megítéltetni szeretnénk, vagy véletlenül valamely megtévesztő epidermiszt fed csak fel? A szociológia megtanít arra, hogy valamely intézmény, valamely szokás realitása gyakran olyan szükségnek felel meg, amiről a látszólagos indokolás semmit sem tud, a pszichológia pedig arra tanít, hogy valamilyen magatartás néha olyan mintáknak engedelmeskedik, amelyek nem bevallottak, sem nem tudatosak. A tudatalatti ennélfogva sokkal terjedelmesebbnek látszik, mint az öntudat; és ez utóbbi nem adhatja meg többé a realitás mértékét. Innen származik értékelési kritériumaink átalakulása. Nietzsche volt az első, aki ezt megértette.

«Nem vagyunk-e egy korszak küszöbén, amelyet mindenekelőtt negatíven *morálon kívüli* korszaknak kellene neveznünk? Ezért mi, immoralisták, gyanakszunk ma, hogy éppen az, ami valamely cselekedetben *nem szándékos,* ad annak elhatározó értéket, és hogy minden, ami benne előre megfontoltnak látszik, mindaz, amit láthatunk, felismerhetünk, mindaz, ami a *tudatból* jön, része a felületnek, a «bőrének», amely mint minden bőr sokkal többet *takar* el, mint amennyit felfed. Röviden, mi azt valljuk, hogy a szándék csak jel és szimptóma, amely értelmezésre szorul... Azt is valljuk, hogy az erkölcs eddigi értelmezése — a szándék moráljáé — előítélet volt, elsietett és ideiglenes, olyan természetű, mint az asztrológia és az alkímia, mindenesetre valami, amin győzedelmeskedni kell...» («Genealogie der Moral».)

Ettől fogva a hagyományos morális ítélet meghátrál az ember és viselkedése látomásának növekvő objektivizálódása elől. Ha valamely cselekedet oka nem található a szándékban, hanem valamely erőben, amely az öntudat alól felszabadult, de talán nem szabadul fel az egye-

temes determinizmus uralma alól, — milyen joggal ítélkezünk felette? Tetteinket nem megítélni, hanem előrelátni és meghatározni kell. A jog fontos fejlődést mutat a felelősség tárgyilagos fogalma felé: a társadalomnak — mondják — joga van védekezni a bűnös ellen, de nem ahhoz, hogy a bűnöst megfeddje vagy megbüntesse. Felvethetjük azt a kérdést is, vajon érvényes-e még a felelősség fogalma, nem kell-e minden cselekedetünkre kiterjeszteni azt a felelőtlenséget, amelyet engedélyezünk a betegeknek, őrülteknek, a társadalom nyomorékainak

A hagyományos értékek a XIX. század folyamán még szembetalálják magukat egy másik ellenséggel, amelynek a hatalma állandóan növekszik: a marxista elmélettel, amely érdekből származó « ámításnak » minősíti és elítéli azokat. Nietzsche hatalmi vágyat fedezett fel a szentekben; Freud felfedezi a művész tevékenységében vagy a « tiszta » családi szeretetben a bennerejtőző szexualitást; Marx álcázott kapitalista érdeket lát az egyéniség, a szabadság, az igazság burzsoá érdekeiben...

Így aztán a gondolkodás és az ismeretek új távlataiban nincsen semmi, ami vissza ne utasítaná a hagyományos értékeket. Abban a formában, amelyet a racionális és burzsoá jólelkiismeret adott nekik, ezek az értékek hamarosan el fogják veszteni tekintélyüket.

Mi lesz ennek az összeomlásnak a következménye? Sokak számára *a felszabadulás intenzív érzése.*

Mert az objektív okok, amelyeknél fogva kételkedünk a hagyományos hittételek értékében, sokakban felerősítik azt a benső ellenállást, amely már eddig is szembefordult velük. A tudomány újabb távlatait csak azért fogadják el oly mohón, hogy látszolag megengedjék a kétségbevont értékek eltűnését, valamint új értékek megjelenését. Úgy látszik, hogy az ember végre elfogadhatja sajátmagát, dicsőítheti önmagában azt a részt, amit a kereszténység és a racionalizmus leértékelt: a hatalmi vágyat és a teremtő gőgöt, a lélek irracionális erőforrásait, de — még egyszerűbben — az élet és a boldogság természetes ösztöneit. A hagyományos értékek? Egy kimerült és hipokrita társadalom tabui, előítéletei, szokásai — « álértékek ». Az elszegényedés, a megcsonkítás, a mozdulatlanság moráljáit soron követi az egyéni szabadság, a kifejlés, az én teljes kialakulásának az etikája.

Utaltunk arra, hogy senkinek a hangja nem dicsőítette nyomatékosabban az összes értékek átalakulásának mámorát, mint Nietzsche-é. Azonban Nietzsche lángeszű előfutár, nem tevékeny résztvevője korunk eszmevilágának. Ha **ANDRÉ GIDE** itt következő írásainak az idézését választottuk, elsősorban azért történt, mert közelebb vannak hozzánk, és mert inkább, semmint egy rombolás megvalósulásának a jóslatát, a rombolás következményeinek a megállapítását jelentik Azért is, mert

Gide esete példaadó: keresztény (protestáns) nevelése hozzákapcsolja a hagyományos értékekhez s ezek megbénítják őt, tehát jobban fejezi ki és éli át mint bárki más az ezektől való felszabadulás örömét. Végül nincs életmű, amely mélyebb morális hatást gyakorolt volna: a « Nourritures terrestres » (« Földitáplálékok »)-tól a « Si le Grain ne meurt » (« Ha a mag el nem pusztul »)-ig, « Corydon »-tol a « Faux Monnayeurs » (« Pénzhamisítók »)-ig, Gide volt az új igények, az ember jogának igazolója, hogy önmagát teljesen kiélje anélkül, hogy pirulnia kellene önmaga miatt.

Íme egynéhány axióma azok közül, amelyekkel a « Földi táplálékok » kezdődnek:

NATHANAEL, MEGTANÍTLAK A BUZGÓSÁGRA

Cselekedni anélkül, hogy *megítélnők*, jó-e ez a tett vagy sem. Szeretni anélkül, hogy nyugtalankodnánk, vajon a jót vagy a rosszat szeretjük-e.

Nathanael, megtanítlak a buzgóságra.

Inkább éljünk patetikus életet, mint nyugalmasat. Nem kívánok magamnak más pihenést, mint a halál nyugalmáét. Félek, hogy minden vágy, amit életemben nem elégítettem ki, kínozni fog, amíg kielégítetlenül tovább él. Miután kifejeztem ezen a földön mindazt, ami bennem várakozott, kielégítetten, *teljesen kétségbeesve remélek* meghalni.

... Nathanael, megtanítalak a buzgóságra.

Tetteink úgy ragaszkodnak hozzánk, mint a foszforhoz a fénye. Igaz, felemésztenek, de tőlük kapjuk ragyogásunkat.

És ha lelkünk ért valamit, ez azért van, mert nagyobb hévvel égett, mint néhány másé...

... Minden emberben különös lehetőségek lakoznak. A jelen telve lenne a jövők összességével, ha már a múlt nem vetített volna belé egy történetet. Azonban, jaj! egyetlen múlt egyetlen jövőt sugalmaz — elénk vetíti, mint végtelen hidat az űr felett.

Az ember bizton hiszi, hogy soha mást nem fog tenni, mint amit megérteni képes. Megérteni annyit jelent, mint magát cselekedetre képesnek érezni. VÁLLALNI A LEHETŐ LEGTÖBB EMBERIESSÉGET — íme, ez a helyes formula.

Az élet változatos formái — szememben mind szépnek tűntek. (Amit itt mondok neked, azt Ménalque mondotta nekem.)

... Nathanael! Isten egyedül az, akit nem várhatunk. Istent várni, Nathanael, annyit jelent, mint fel nem fogni, hogy már benned van. Ne különböztesd meg Istent a boldogságtól és helyezd egész boldogságodat a pillanatba.

A keresztény morál tilalmaival szemben, íme a gyönyör követelései:

Isten parancsolatai, fájdalmat okoztatok a lelkemnek.
Isten parancsolatai, vajon tízen vagy húszan lesztek-e?
Meddig szűkítitek határaitokat?
Azt fogjátok-e tanítani, hogy mindig több a tiltott dolog?
Új büntetéseket igértek-e szomjuságomra mindazután, amit szépnek fogok találni ezen a földön?
Isten parancsolatai, beteggé tettétek a lelkemet.
Fallal vettétek körül az egyedüli forrásokat, ahol szomjuságomat csillapíthattam volna...

... Bizony mondom, borús volt a fiatalságom;
Megbántam.
Nem ízleltem meg a föld savát,
Sem a nagy sóstengerét.
Azt képzeltem, én vagyok a föld sava.
És féltem elveszíteni az ízemet.

A tenger sója nem veszti el az ízét; de ajkaim már öregek ahhoz, hogy érezzék. Oh, mért nem szívtam be a tengeri levegőt, amikor lelkem sóvárgott utána? Mifajta bor lesz most elegendő ahhoz, hogy megrészegedjem?

Nathanael, oh, elégítsd ki gyönyörüségedet, amikor lelkedet felderíti — és szerelem utáni vágyadat, amikor ajkaid még szépek és csókra állanak, és amikor ölelésed örömteli.

Mert azt fogod gondolni, mondani: — Itt voltak a gyümölcsök, az ágak már meghajlottak, kifáradtak súlyuk alatt; — az ajkaim itt voltak telve vággyal; — de a szám csukva maradt, és kezemet nem tudtam kinyújtani, mert imára kulcsolódott; — és lelkem és testem kétségbeejtően szomjan maradt. — És az idő kétségbeejtően elmúlott.

És emlékezünk a könyvet befejező ajánlásra, az egyéni készenlét etikájának erre a tökéletes kifejezésére:

Nathanael, dobd most el a könyvemet. Szabadítsd fel magad tőle. Hagyj el engem.

(André Gide. *Les Nourritures terrestres.*
Paris, Gallimard, 1917.)

A « Földi táplálékok » hangját megtaláljuk a század elején az irodalom nagy részében, amely egy új világban az életörömöt énekli meg: Apollinaire, Cendrars, Larbaud, Cocteau, Giraudoux-nál... Mintha az ember azáltal, hogy felszabadult a hagyományos értékektől, végre eljutott volna önmagához — mintha az « aranykor » kezdődött volna el.

És mégis úgy tűnik, semmisem áll tőlünk távolabb. Gide a « Földi táplálékok »-at 1897-ben írta; az életörömnek ez az irodalma az 1900 és 1920 közti években látott napvilágot. Már pedig harminc év óta gondolkodásunk, irodalmunk, művészetünk állandóan sötét és tragikus. Mindenütt az embernek a lehető legkétségbeejtőbb képét fedezzük fel, amilyen talán sohasem volt.

íme, itt közlünk három szöveget: a válság három diagnózisát. **PAUL VALÉRY** már 1919-ben, amikor a hivatalos társadalom igyekszik visszatalálni a háboru által megzavart optimizmusához, felidézi azt, amit mai civilizációnkban és a mai emberben múlandó és veszélyeztetett. És közel harminc évvel később a második világháboru másnapján, **ANDRÉ MALRAUX** és **KARL JASPERS** szavai Valéry jóslatát tragikusan erősítik meg.

MI CIVILIZÁCIÓK, MOST MÁR TUDJUK, HOGY HALANDÓK VAGYUNK...

Mi civilizációk, most már tudjuk, hogy halandók vagyunk; hallottunk emlegetni világokat, amelyek teljesen eltűntek, birodalmakat, amelyek összes lakóikkal és gépeikkel elsüllyedtek; a századok engesztelhetetlen mélységeibe szálltak le isteneikkel és törvényeikkel, akadémiáikkal és szótáraikkal, klasszikusaikkal és romantikusaikkal, és szimbolistáikkal és azok kritikusainak a kritikáival...

Tudtuk jól, hogy egész észlelhető földünk hamuból áll, hogy a hamu jelent valamit; megláttuk a történelem sűrűjén át kincsekkel és szellemmel megrakodott óriási hajók kísérteteit; meg se tudtuk számolni őket.

Azonban elvégre ezekhez a hajótörésekhez nem volt közünk; Ninive, Babylon, szép bizonytalan nevek voltak, és ezeknek a világoknak a teljes elpusztulása éppoly keveset jelentett számunkra, mint maga a létezésük.

Most már látjuk, hogy a Történelem szakadéka elég nagy, jut hely mindenki számára. Érezzük, hogy egy civilizáció éppoly törékeny, mint az élet. A körülmények, amelyek Keats és Baudelaire műveit ugyanoda küldenék, ahol Menandrosz-éi vannak, már egyáltalán nem elképzelhetetlenek: az újságokban olvashatunk róluk.

És ez nem minden. Az égető lecke még nem teljes: nemzedékünknek nem volt elégséges saját tapasztalatából megtanulni, hogy a legszebb és legősibb, legnagyszerűbb és legjobban elrendezett dolgok elpusztulhatnak véletlenül: a gondolat, a józan ész, és az érzelem terén láttunk rendkívüli tüneményeket, paradoxonok hirtelen megvalósulását és brutális elferdítését a nyilvánvalónak.

Így a spirituális Perzépolisz éppen úgy elpusztult, mint az anyagias Szuza. Minden nem veszett el, de minden érezte, hogy pusztul. Rendkí-

vüli borzongás futott végig Európa hátgerincén, minden gondolkodó sejtjével érezte, hogy nem ismer többé önmagára, hogy megszűnt önmagához hasonlítani, hogy el fogja veszíteni az öntudatát, amelyet évszázadok alatt, elsőrendű férfiak ezreivel, számtalan földrajzi, néprajzi, történelmi lehetőséggel szerzett. És ekkor, mintegy lényének és fiziológiai létezésének kétségbeesett védelmére, zavarosan visszatért az emlékezőtehetsége. Kuszán elébetűntek múltjának nagy emberei és nagy könyvei. Soha annyit és oly szenvedéllyel nem olvastak, mint a háború alatt: meg kell csak kérdezni a könyvkereskedőket... Soha annyit nem imádkoztak és oly mély áhitattal: meg kell kérdezni a papokat.

Felidézték az összes felszabadítókat, alapítókat, védőket, pártfogókat, a mártírokat, a hősöket, a haza atyáit, a szent hősnőket, a nemzeti költőket; és ugyanebben a szellemi rendetlenségben, ugyanennek az aggodalomnak engedelmeskedve, a művelt Európa megszámlálhatatlan eszméjének gyors feléledését élte meg: dogmákét, bölcseleti rendszerek sokféle eszményét; a világ értelmezésnek háromszáz módját; a kereszténység ezerésegy árnyalatát; a pozitivizmus két tucatját; az intellektuális fény teljes színképe kiteregette összenemférő színeit, különös ellentmondó fénnyel világítva meg az európai lélek haldoklását. Amíg a feltalálók lázasan kutattak képeik között, régi háborúk évkönyveiben a szögesdrótsövényektől való megszabadulásnak, a tengeralattjárók kijátszásának vagy a repülőgépek közlekedése megbénításának módjai után, a lélek segítségül hívta az összes ismert varázslatokat, komolyan figyelembe vette a legkülönösebb jóslatokat.

Menedékeket keresett magának, jeleket, vígaszt, emlékei, elmúlt tettek, ősi magatartások teljes leltárában.

Ezek pedig az aggodalom ismert termékei, rendetlen vállalkozásai az agynak, amely fejvesztetten rohan a realitástól a lidércnyomásig és a lidércnyomástól vissza a valósághoz, mint valamely csapdába esett patkány.

A katonai válság talán végetért, a gazdasági krízis azonban teljes erejében fennáll.

De a szellemi válság szubtilisebb és természeténél fogva sokkal csalókább látszatokat ölt (mivelhogy a színlelés terén megy végbe), ez a válság nehezen engedi meg valódi létének, *fejlődési fokának* a megállapítását.

Senki sem tudja megmondani, mi lesz holnap az irodalomban, filozófiában, esztétikában halott vagy élő; senki sem tudja még, milyen eszmék és kifejezési módok fognak a veszteségek listáján szerepelni, milyen újdonságokat fognak kihirdetni.

A remény persze megmarad, azonban a remény csak a létező bizalmatlansága szellemének pontos előrelátásával szemben. Azt suttogja,

hogy minden, számára előnytelen következtetés szellemének tévedése *kell hogy legyen*. Pedig a tények világosak és könyörtelenek: fiatal írók és fiatal művészek ezrével haltak meg; az európai kultúra illúziója veszett el és megmaradt a világos bizonyság arról, hogy a tudás tehetetlen bárminek is a megmentésére; itt van az erkölcsi becsvágyában halálosan érintett tudomány, mintegy becsületét vesztetten alkalmazásának kegyetlensége által; itt van a nehezen győztes idealizmus, mélységesen megsebezve, álmaiért felelősen; a csalódott, megvert, bűnökkel és hibákkal sújtott realizmus; egyformán kigúnyolták a korlátlan birtoklási vágyat és a lemondást; az idők során összekevert vallások, kereszt kereszt ellen, félhold félhold ellen; azután itt vannak maguk a szkeptikusok, akiket meghökkentettek az oly váratlan, oly heves, oly megindító események, amelyek úgy játszanak gondolatainkkal, mint a macska az egérrel: ezek a kételkedők elvesztik kétségeiket, újra megtalálják azokat, ismét elvesztik, de már nem képesek felhasználni szellemük mozgékonyságát. A hajtótest lengése oly erős volt, hogy végül a legjobban felfüggesztett lámpások is felborultak.

(Paul Valéry. *Variétés III.* Paris, Gallimard, 1937)

MEGHALT-E AZ EMBER?

Sok gyötrelem elmúlt, de sok meg is maradt. Az Európa egyik végétől a másikig kezdeményezett párbeszédeken keresztül, ebben a pillanatban végigvonul az állandó gyötrő kérdés, amely egész Európa előtt oly erővel jelentkezik, hogy nem annak felvetésével kezdeni annyit jelentene, mint semmit sem mondani.

A XIX. század végén Nietzsche hangja felújította az ókori hellén világban elhangzott kiáltást: « Isten meghalt! »... és visszaadta ennek a mondatnak egész tragikus hangsúlyát. Jól tudtuk, mit akart ez jelenteni: azt, hogy várták az ember uralmát.

A probléma, amely ma számunkra felvetődik: megtudni, vajon Európa öreg földjén az ember meghalt-e vagy sem?

Annak, hogy most vetődik fel a kérdés, legalább ismerjük a főokait.

Először is, a XIX. század óriási reményeket vetett a tudományba, a békébe, a tekintély keresésébe.

Száz évvel ezelőtt megegyeztek abban, hogy mindaz a reménység, amit az emberiség magában táplált, elkerülhetetlenül el fog vezetni a felfedezések összességéhez, amelyek az embereket szolgálják, az eszmék összességéhez, amelyek a békét szolgálják, az érzelmek összességéhez, amelyek az emberi méltóságot emelik.

Ami a békét illeti, azt hiszem, igazán fölösleges erről beszélni.

Ami a tudományt illeti, a felelet az atombomba.

Ami pedig az emberi méltóságot illeti?...

A Gonosz problémája nem mindig hiányzik a XIX. században. De amikor újból megjelenik előttünk, már nem csupán azok által a sötét és tragikus bábok által jut kifejezésre, amelyeket a pszichoanalitikus karja táncoltat előttünk; Dosztojevszkij nagy és sötét arkangyala jött vissza a világba és ismétli: « Visszautasítom megváltásomat, ha a világ váltságdíja egy ártatlan gyermek megkínoztatása egy emberi fenevad által. »

A kísértet-városok és romvárosok felett még borzalmasabb jelenség terjeszkedik el Európán: mert hiszen az elpusztult és véres Európa nincs jobban elpusztítva, nem véresebb, mint az ember arca, akit létrehozni remélt.

A kínzás sokkal többet jelentett számunkra, mint a fájdalom. Hiábavaló lenne ezt firtatni: túlsók a férfi és nő ebben a teremben, akik tudják, mit akarok mondani. Ezen a világon olyan természetű volt a szenvedés, hogy ittmaradt velünk szemtől szemben nemcsak drámai, hanem inkább metafizikai jellegével; és az ember kényszerült felelősséget vállalni nemcsak azért, amit tenni akart, nemcsak azért, amit tenni szeretne, hanem azért is, amit saját magáról gondol.

(André Malraux in *Conférences de l'U.N.E.S.C.O.*
Paris, Fontaine, 1946.)

AMI RÉMÜLETET KELT...

Az utolsó félszázad folyamán a modern emberről megjelent leírásokban van valami rémületes: az ember megszakítja kapcsolatait a múlttal. A pillanatnak élve, rábízza magát a körülményekre és a véletlenre. Igaz, hogy még a múltból átvett díszletek között él. De ezek számára már nem jelentik élete valódi színpadát: egy halom törmeléknek látszanak. Számára már csak fikciók. Mintha az ember a semmihez érkezett volna el. A semmit kétségbeesetten, vagy pedig a rombolás diadalaként ragadja mg. Nietzsche óta mind nagyobb erővel halljuk a szólamot: Isten meghalt. Az ember élete tömegéletté válik. Az individualizmus elvész. Az egyén alkalmazkodik a propaganda, a film, a mindennapi valóság nivelláló hatása által rákényszerített típusokhoz. Elveszettnek érezvén magát, igyekszik a saját méltóságának érzését a « mink »-ben megtalálni, beleilleszkedve valamiféle kolosszális hatalomba. Mások pedig egész földi életükön át hisznek Istenben. Közösséget alkotnak és nem kételkednek a kinyilatkoztatott igazságban, amelyben hisznek akár azért, mert hitelesen hatalmába erítette őket, akár mert rabjai valamely szenvedélyes hinniakarásnak a semmi elleni tiltakozásukban. Azután itt

vannak a történelem nagy szakemberei, akik az egyetemes történelemre gondolnak, akik hiszik, hogy tisztán egy eszme révén a történelmet a maga teljességében felfoghatják, vagy valamely igen reális zsarnoki hatalom segítségével a maga egészében birtokukba vehetik. Ebben az esetben azt hiszik, hogy a történelem emeltyűjét tartják kezükben és így formálhatják a jövő emberét. Azután ittvannak azok, akik engedelmeskednek, akik feláldozzák életüket és akik valamely zavaros hit fanatizmusával szolgálnak egy vezetőt vagy egy pártot. Belenyugszanak abba, hogy a hazugság légkörében éljenek és még arra is készek, hogy parancsra bármely bűnt is elkövessenek. Ma az a benyomásunk, hogy az ember a káosz képét nyújtja; látjuk, hogyan rázza le bilincseit a korlátozás nélküli ösztön. Valami, ami csak látszólag volt megszelídítve, szétfeszíti civilizációnknak a történelem folyamán alkotott burkolatát. A modern lélektan, felfedezve ezt a szakadékot, megérti annak pokoli jellegét. Mikor azt állítja, hogy ez a felismerés által megsemmisíthető, anélkül, hogy akarná, bizonyos mértékben igazolni igyekszik magát.

(Karl Jaspers in *Rencontres internationales de Genéve, 1949*
Neuchâtel, Édit de la Baconnière, 1949)

A civilizáció, a kultúra, az ember, az etikai értékek összességének ezt a válságát senkisem tagadja. Azonban hol kezdődött? Ezen a ponton a magyarázatok eltérők.

Mivel a civilizáció válsága nyomon követte a hagyományos értékek összeomlását, elég természetes ez utóbbi következményét felismerni benne. Tény, hogy a válságról szóló elemzésekben gyakran lehet valamilyen « reakciós » irányzatot felfedezni. Az ember szenved, mondják, mert elvesztette a hagyomány értékeit.

És mindenekelőtt a vallási értékeket. Az ember haldoklik, mert ezeket racionális értékekkel helyettesítette, amelyek csak vesztét okozhatták. Őrültség volt azt hinni, hogy « Istent büntetlenül lehet megölni », még őrültebb Nietzsche és Gide módján azt hinni, hogy ez a halál lesz a mi teljesülésünk. **MIGUEL DE UNAMUNO** már 1912-ben azt írta, hogy elvesztettük lelkünket, keresztény lelkünket:

ADD VISSZA A LELKEMET!

Beszéltem Nektek a katolicizmus lényegéről. A renaissance, a reformáció, a francia forradalom, a földöntúli élet ideálja helyébe helyezve a haladás, az értelem, a tudomány ideálját — vagy inkább a Tudomány ideálját, nagy kezdőbetűvel, — hozzájárultak ahhoz, hogy megfosszák Európát a lényegétől, azaz megfosszák a katolicizmustól. Ami ma a legújabb divat, amit leginkább körülhordoznak, az a kultúra.

És ez az ideál a XIX. század második felében, ebben a filozófiamentes és műszaki korban, amely felett a rövidlátó szakismeret és a történelmi materializmus uralkodott, a szó minden értelmezésében tudományos, vagy inkább áltudományos népszerűsítés formájában jelent meg, amely elterjeszkedett a demokratikusan olcsó és szektárius könyvtárak állványain. A tudomány így népszerűsíteni akarta magát, mintha az ő feladata lett volna a néphez lesüllyedni és kiszolgálni szenvedélyeit, nem pedig a népé hozzá felemelkedni, és ezáltal még magasabbra emelkedni új és mélyebbenjáró törekvésekhez.

Mindez Brunetière-t arra késztette, hogy bejelentse a tudomány csődjét és ez a tudomány — ha akarják, adhatunk neki más nevet — valóban csődöt is mondott. És mivel ez már nem volt kielégítő, tovább keresték a boldogságot anélkül, hogy megtalálták volna akár a gazdagságban, akár a tudásban, akár a hatalomban, akár a gyönyörben, akár a lemondásban, akár az erkölcsös jó lelkiismeretben, akár a kultúrában. Ekkor azután eljött a pesszimizmus.

A progresszió éppoly kevéssé volt kielégítő. Haladni, minek? Az ember nem elégedett meg az észszerűvel, a *kultúrharc* nem volt elegendő; végleges célt akart az életnek adni, mert amit én végleges célnak nevezek, az a valódi hellén ὄντως ὄν. És a « század hírhedt betegsége », amelyet már Rousseau-nál megtalálunk és amelyet mindenkinél világosabban Sénancour *Obermann*-ja fogalmaz meg, nem volt és nem egyéb, mint a lélek halhatatlanságába és a Világegyetem végcéljába vetett hit elvesztése.

Szimbóluma, igazi szimbóluma egy képzelt személyiség, Dr. Faust.

Ez a halhatatlan Dr. Faust, aki már a XVII. század elején, 1604-ben, a renaissance és a reformáció hatása alatt és Christopher Marlowe segítségével jelent meg, bár bizonyos szempontból frissebb és spontánabb volt, azonos azzal, akit Goethe fedezett fel újra. És mellette megjelenik Mefisztó, akit Faust megkérdez: « Mi hasznára lesz az én lelkem a te gazdádnak? » Amire amaz ezt feleli: « Az uralmát fogja kiterjeszteni. » « Ez-e hát az ok, amiért így megkísért bennünket? » — szólt a doktor, amire a Rossz szellem viszont így felelt: « Solamen miseris socios habuisse doloris » (1), ami többé-kevésbé jól lefordítva körülbelül egyértelmű azzal, amit mi így szoktunk mondani: ami sokaknak baj, vigasz a bolondoknak. « Itt, ahol mi vagyunk, van a pokol; és ott, ahol a pokol székel, ott kell mindig lennünk » — fűzi hozzá Mefisztó; erre Faust azt válaszolja, hogy az ilyen pokol mesebeszéd és megkérdezi tőle: ki teremtette a világot? És ez a tragikus doktor, akit a mi kínjaink kínoztak, végül találkozik Helénával, aki, habár Marlowe nem is gyanította, nem más,

(1) « A szerencsetlenek vigasza, hogy szenvedéseikben társaik vannak. »

mint az újraébredő kultúra. És ebben a Marlowe-féle *Faust*-ban van egy jelenet, amely felér Goethe Faust-jának egész második részével. Faust így szól Helénához: « Szelíd Heléna, tégy halhatatlanná egy csókkal » és Heléna megcsókolja: « Ajka kiszívja lelkemet; nézzétek, hogyan menekül. Jer, Heléna, add vissza lelkemet. Itt akarok maradni, mert ajkamon van a mennyország és minden, ami nem Heléna, csak salak. »

Add vissza a lelkem! íme, ez Doktor Faust kiáltása, amikor megcsókolván Helénát, örökre elkárhozik.

... Mert Heléna a csókjaival elrabolja lelkünket. Amire pedig vágyunk és amire szükségünk van, az a lélek, egy tartalmas lélek.

(Miguel de Unamuno y Jugo. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Renacimiento, 1928)

Lehetséges-e Isten nélkül valódi humanizmus? A vallás eszméjének mai képviselői, eltérő formákban, tagadják ezt, és a kor balsorsa legalábbis látszólag igazolja őket.

Nevezetesen **MAX SCHELER** azt állítja, hogy valodi morál csak valamely vallás kinyilatkoztatásán belül található: a modern erkölcs (világi és demokratikus), amely hitte, hogy helyettesítheti, ennek a tételnek a tagadását képviseli. Az abszolút értékek realitását az egyetemes érvényesség és az egyhangú hozzájárulás kritériumaival helyettesíti. Csak az fogadható el, amit a legjelentéktelenebb ember láthat és elhihet: az élet így a legalacsonyabb színvonalon rendezkedik be.

AZ EGALITÁRIUS MORÁL TÉVEDÉSE

A modern morál minden ember erkölcsi *egyenlőségét* proklamálja: azok mellett a különbségek mellett, amelyeket a morális cselekedetek sokfélesége teremt, az emberek közt nincsen morális különbség sem Isten előtt, sem a kegyelemmel szemben, sem a « hajlamokat » illetően, amelyek az egyének, fajok vagy népek szerint eltérőek, vagy pedig az emberi nem sajátosságai, vagy a hagyománytól és az átörökléstől függenek. A hellénizmus éppúgy, mint a kereszténység, felismerte ezeket a különbségeket; amaz a rabszolgaságnak a természetben gyökerező görög-római doktrinája révén, emez a kegyelem erkölcsi értékének és a természetes adományok egyenlőtlenségének doktrinája révén. Az abszolút egyenlőség modern tantétele akár ha azt állítja, hogy csak egy tény megállapítására szorítkozik, akár mégis erkölcsi kényszerre hivatkozik, akár egyiket is és másikat is teszi, nyilván ellenérzésből született. Jól érezhető, hogy az egalitárius egyenlőség — látszólag ártatlan — követelése alatt, mindig egyetlen vágy (legyen bár erkölcsi, gazdasági, társadalmi, politikai vagy vallási egyenlőségről szó) rejtőzik: az embereket, akiket valamilyen okból

nagyobbnak, kiválóbbnak ítélnek, azoknak a színvonalára süllyeszteni, akik a létra legalsóbb fokán vannak. Nem követelik az egyenlőséget azok, akik valamely hatalom vagy kiváltság birtokában vannak, amely a diadalmaskodást bármely téren lehetővé teszi. Csak aki fél, hogy *veszíteni fog*, követeli az általános egyenlőséget. Ez a követelés mindig az áresésre irányuló spekulációt jelent. Mert jól tudjuk, hogy az emberek csak a legalacsonyabb értékek színvonalán egyenlőek, amelyek közösek mindenki számára. Az egyenlőség — mint tiszta racionális gondolat — sohasem volt az akaratnak, a vágynak vagy az izgalomnak a mozgató ereje. De e mögött az egyenlőségi követelés mögött neheztelés és szenvedés rejtőzik, amelyet kiváló értékek látványa váltott ki. Valóságban nivellálni akarják az embereket, akik ilyen túlságosan nyugtalanító értékekkel rendelkeznek. Így abban a mértékben, amelyben valamely tény megállapítását igénylik, azok, akik az emberek közötti alapvető egyenlőséget vallják, a szellem lehetőségeit illetően azt állítják, hogy a létező egyenlőtlenségek mindig visszavezethetők a munkamennyiség vagy súlyos tapasztalatok különbségeire, vagy pedig mesterséges vagy igazságtalan előnyökre, amiket korunk nagyhangú frázisai minden módon meg akarnak szüntetni...

... Minden modern morál közös követelménye, hogy az értékek, nevezetesen az erkölcsi értékek, az emberi öntudatra vonatkoztatva csak *szubjektív* látszatok, amelyek attól függetlenül nem léteznek és nem jelentenek semmit. Az értékek csupán vágyaink és érzelmeink vetületei. «A jó az, ami után az ember vágyik; a rossz az, ami elől menekül.» Az emberi öntudat nélkül, amely vágyakozik és érez, a valóság csupán lét vagy jövő fejlődés, amelyben értékeknek nincsen helyük.

Ennek az új dogmának két pótléka van s ezek minden modern morál két pólusát jelentik. Egyrészt az erkölcsi ítéletek terén tökéletes anarchiát vezetnek be, nem hagyva meg semmi szilárd pontot; másrészt az értékek valódi objektivitása helyébe valamilyen módon a «faj egyetemes öntudatát» teszik, amely valamilyen parancsolat vagy kötelesség formájában ráerőlteti magát az egyénre. Valakit általánosan jónak tartani, tényleg képesnek a jóságra, — íme, ez helyettesíti azt, amit megtagadtak az értékektől: ezek *objektív létét*.

... A kisgyerekek és a rabszolgatermészetek rendesen azt hozzák fel mentségül, hogy: «Mások is ezt teszik!» Mintha rosszban való összefogás (ami a valódi erkölcs számára kettős bűn, mert a rossz akarathoz csatlakozik az utánzás és a szolgaiság) illetéktelenül magáénak követelné a jogot, hogy a rosszat jóra változtassa át! Ennélfogva a neheztelő emberek hajlandók arra, hogy egymáshoz közeledjenek csoportosulás céljából, és hogy a nyájszerű lét iránti hajlamukat annak az «objektív jónak» a helyébe tegyék, amit tagadni kezdtek. Éppen így az elmélet-

ben a jó objektív voltát az «emberi akarat egyetemlegesen érvényes» törvénye (Kant) vagy, legrosszabb esetben, a «faj akarata» helyettesíti, amelyet a «jó»-val azonosnak tartanak.

Már a felvilágosodás bölcselete az objektív létezés fogalmát az egyetemlegesség és az egyetemlegesen érvényes fogalmával helyettesítette. Az értékek minden terén (a jog, a politika, a vallás, gazdaság, a tudomány vagy művészet terén) mindazt, amivel az emberek a rendszabályok vagy a mértékek terén *közösen* rendelkeznek, «ideálnak», a civilizáció összes *konkrét* és *pozitív* formája hiteles méreéjének tekintették. «Egyetemlegesen emberi» ettől fogva az érték *legmagasabb fokát* jelöli meg. Lélektanilag ez az eljárás csak a gyűlölet és a rombolás érzését juttatja kifejezésre az élet és a civilizáció minden pozitív formájával szemben, amely pozitív formák ellenkezőleg mindig azt fejezik ki, hogy sikerült merészen felülmúlni — azaz ezáltal mintegy megsemmisíteni — azt, ami megelégszik azzal, hogy egyetemlegesen emberi legyen. Abban a mértékben, amelyben a tárgyat, nevezetesen az értékes tárgyat, valamely valódi objektívitás keretében tekintjük, — azaz az emberek egyetemleges hozzájárulását legfeljebb mint ama társadalmi jognak, amely érvényességét akarja állítani, a szociális kritériumát tekintve, de sohasem mint létezése objektív voltának vagy valódisága megítélésének a kritériumát, — meg kell állapítani, az érték számára az a tény, hogy csak egy nép vagy egy csoport (ha még oly kicsiny legyen is ez) találta fel vagy ismerte el, nem bizonyít semmit a valódisága vagy a megalapozottságának a valódisága ellen. Bizonyos elméleteket, bizonyos matematikai problémákat csak igen csekély számú embert ért meg: ugyanez éppen így lehetséges az erkölcs vagy a vallás terén. Igen könnyen lehetséges, hogy bizonyos vallásos magatartások, amelyek valószínűleg csak bizonyos egészen speciális «gyakorlatot» követelő életmódokban (aszkézis) jelentkeznek, a realitás valamely teljes területén végbemenő kísérlet szükséges előfeltételeivé válnak, amelyek iránt azok az emberek, akik nem ismerik ezeket az életmódokat, érzéketlenek, s amelyek számára az emberi értelemnek, «az általános emberinek» nincsen meg a megfelelő szerve. Ez a hipotézis csupán az objektivitás és a létezés hamis elmélete számára abszurdum.

A kinyilatkoztatás fogalma, bármi legyen is a pozitív vallásokban az értelme és a jelentősége, mindenekelőtt feltételezi, hogy bizonyos igazságokat és objektív értékeket csak tudásban és érzékenységben magasabban álló lények *közölhetnek* az emberekkel (akiknek hiányzik az érzékszervük, hogy ezeket közvetlenül felfogják). Ez utóbbiaknak el kell «hinniök», amit amazok «látnak». Ebben az erősen megtisztult értelemben, a kinyilatkoztatás fogalma az alapja minden valóban emberi ismeretelméletnek és minden valódi kultúrának. Ez a fogalom feltétlenül

kényszerűvé válik, ha a valóság és az értékek felismerése szociális elosztásának a konkrét ismereteken alapuló szakértelemtől kell függenie, nem pedig az egyetemleges beleegyezésnek az egyszerű szentesítésétől.

(Max Ferdinand Scheler. *Über Ressentiment und moralisches Werturteil.* Leipzig, Engelmann, 1912.)

Azonban a mai válságnak ezt a magyarázatát nem fogadja el mindenki szükségképpen. Vajon tényleg Isten haláláról van-e szó, mivelhogy a XIX. század — abban a mértékben, amennyire Istentől eltávolodva élt — elegendő értéket ismert fel ahhoz, hogy precedens nélküli optimizmust tartson életben. Scheler bizvást állítja, hogy ezek az értékek nem érnek fel azokkal, amelyek helyébe léptek; mégis minden morál működését biztosították: az embert életéhez kötötték...

Ha a válság bekövetkezett, az nem azért történt, mert a racionális értékek elpusztították a vallásiakat, hanem mert amazok (amelyek visszaszerezték ezeket) összeomlottak az említett csapások alatt.

De ha a válság a hagyományos értékek összeomlásának a következménye, hogyan képzelhető el, hogy az események, amelyek az embert boldogtalanná tették, felszabadítóknak látszottak? Hogyan magyarázhatjuk meg André Gide és oly sok társa reakcióját — a század elején érzett örömteli megkönnyebbülést?

Ez azért van, mert a válságot nem a hagyományos értékek összeomlása okozta, hanem az összeomlást követő balsikerek. Az ember elviselhette ezeknek az értékeknek az eltűnését (sőt felszabadulásként üdvözölhette is őket), mert *egyidejűleg* jobban bízott néhány lényeges hiedelmében: a társadalmi és történelmi haladás hatalmas mítoszában, és az embernek szinte istenné válásában, amit a tudománytól remélhet. Bár ezek a mítoszok kétségtelenül a racionalizmushoz kapcsolódnak, mégis túlélték azt, és *az alkotó erők nem fenyegetik a jelek szerint a tudomány mítoszait.* (Ezt jól látni a marxizmus példájában, amely bár elutasítja a hagyományos etikát, dicsőíti a tudomány és haladás mitoszát.) Noha a racionális morál visszaszerezte a keresztény etikát, nem teremtette újjá a vallásos szellemet: Isten valódi reinkarnációja nem az értelem, mint az egyéni öntudat törvénye, hanem az értelem, mint a történelmi haladás törvénye. Isten valódi reinkarnációja a történelem volt. Az ember közömbösen vagy örömmel lehetett tanuja a hagyományos, vallásos, vagy profán hitek alkonyának: a történelem racionalizmusa — amelyben a XIX. század egyetlen nagy szemtanúja, akár Hegel, akár Michelet vagy Marx, sem kételkedik, — elegendő volt ahhoz, hogy végzetének értelmet adjon. Ennek a bizalomnak a védelme alatt dicsőíthette az ember a régi értékek eltűnésével megnyílott távlatokat.

Korunk zűrzavarának oka nem keresendő sem a vallásos hittételek,

sem a burzsoá etika halálában: azoknak a mítoszoknak a haldoklásából ered, amelyek látszólag megmenekültek az értékek nagy átváltozásából. Nem abból az ürességből született, amelyben az egyén lelke állítólag szenved, hogy azután a civilizáció betegségévé váljék; a civilizáció történelmi válsága az egyéni lélek krizisevé vált. Történelmi kudarcunk akadályoz meg először is abban, hogy tetszeleghessünk egyéni szabadságunkban, és végülis ránk erőszakolja önmagunk kétségbeesett képét.

A történelem immanens észszerűségének meg kellett volna hoznia nekünk a békét, a szociális igazságosságot, az egyén méltóságát és szabadságát, a legjobbak előrejutását. De ehelyett megismerkedtünk a háborúval, az erőszakkal, a totalitárius állam és az öntudat nélküli tömegek uralomrajutásával, az egyén eltűnésével. A tudománytól a természet megfékezését vártuk, amelynek — biztosítva az önmagunkba helyezett bizalmunkat, valamint jobb életfeltételeket teremtve, — a legsúlyosabb megpróbáltatásoktól megszabadított embert elsősorban elő kellett volna készítenie a benső életre és a legmagasabb kulturális tevékenységre. Márpedig ha a tudomány megadta is nekünk a beígért kényelmet, az erőszakot félelmetes fegyverekkel látta el (sőt még újabb veszélyt is teremtett az emberiségnek önmaga által történő elpusztítása révén) és fenyegeti a benső életet; arra törekszik, hogy minden egyént részeltessen a robot természetében és viselkedésében. (Fűzzük még hozzá, hogy elméleti szemszögből a világegyetemnek mind *embertelenebb* képét tárja elénk; a mikrofizika felfedi előttünk, hogy a valóság belső szerkezetében semmiképpen sem hasonlít a mi saját észleleteinkhez.)

Mint ahogy bizalmunk történelmi alkotásainkban (erőfeszítéseink a történelem racionalizálására a nemzetközi béke, a szociális igazság és a technika hatalma által) biztonságot nyújtott nekünk, amit az erkölcsi hagyományok összeomlása nem rendített meg, *történelmi kudarcunk* meggyőződése felidézte korunk szorongó érzését.

Szövegeket idéztünk, amelyek felelevenítik az események zaját és hevességét. Íme, itt közöljük társadalmunk és kultúránk néhány pesszimista leírását, amelyek a jövő hasonlóan pesszimista elképzeléseihez vezetnek el.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET hangsúlyozta a tömegember eljövetelét és az egyéniség elvesztét. Az itt következő sorokban kimutatja, hogyan kapcsolódik a tudós, a « szakember » a tömegemberhez.

A TÖMEGEMBER ÉS A SZAKEMBER

Ki gyakorolja ma a társadalmi hatalmat? Ki kényszeríti rá a korra szellemének alkatát? Kétségkívül a polgárság. Vajon a polgárság között kit tartanak a legelőkelőbb csoportnak, a jelenkor arisztokráciájának?

Kétségkívül a technikust, mérnököt, orvost, pénzügyi szakembert, professzort, stb., stb. A technikusok között ki képviseli a tisztultság legmagasabb fokát? Kétségkívül a tudós. Ha valamilyen más csillagzatról származó lény meglátogatná Európát és meg akarván bírálni, megkérdezné, hogy ez a lakosság melyik embertípus után akar megítéltetni, nem kétséges, hogy Európa, biztos lévén hogy előnyösen ítélik meg, a tudomány embereire mutatna rá. A csillaglakó természetesen nem keresne kivételes egyéneket, hanem a szabványt, a tudományos ember általános típusát, az európai emberiség csúcsát keresné.

Nos jó; természetes, hogy a mai kor tudósa a tömegember prototípusa. És nem véletlenül, nem mindenegyes tudományos ember a maga saját külön fogyatékosságánál fogva, hanem mert maga a tudomány — a civilizáció gyökere — készteti őt automatikusan tömegemberré, vagyis primitívvé, modern barbárrá...

... Nagyon érdekes és még hasznosabb lenne, mint amilyennek első tekintetre látszik, ha valaki megírná a fizikai és biológiai tudományok történetét és kimutatná a kutatók munkájában végbement mind nagyobb specializálódást. Megláthatnók, hogy a tudós mint válik nemzedékről-nemzedékre egyoldalúbbá, a szellemi elfoglaltság mind szűkebb körébe zárva magát. De a történelemnek nem ez a tanulsága volna jelentékeny, hanem ennek az ellenkezője; a tudós minden nemzedékben, mivel munkája körének a szűkítésére kényszerült, mind jobban elveszítette kapcsolatát a tudomány többi részével, a mindenség egyetemes interpretációjával, pedig egyedül ez érdemesít az európai tudomány, kultúra, civilizáció nevére.

A specializálódás pontosan oly korban kezdődik, mely a civilizált embert «enciklopédistának» nevezte. A XIX. század olyanok uralma alatt indult a maga útjára, akik enciklopédikusan éltek, noha munkájuk már a specializálódás jellemvonásait viselte magán. A következő nemzedékben a súlypont még jobban eltolódott és a specializálódás a tudomány embereinél kezdte az általános műveltséget kiszorítani. Mikor 1890-ben egy harmadik nemzedék vette át Európa szellemi irányítását, egy, a történelemben példátlan tudományos típussal találkozunk. Egy emberrel, aki mindabból, amit egy értelmes embernek tudnia kell, csak egy bizonyos tudományt ismer, sőt ebből a tudományból is csak egy kis részletet, amelyben tevékeny kutató. Mint erényt kezdték hirdetni az érdektelenséget minden iránt, ami ezen a szűk területen, melyet speciálisan műveltek, kívül maradt, a tudás összefüggései iránti érdeklődést pedig dilettantizmusnak nevezték.

Az a helyzet, hogy a maguk szűk látókörének a területére zárva, valóban sikerült is új dolgokat felfedezniök és a maguk tudományát, mely azelőtt alig volt ismeretes, és ezáltal a gondolkodás enciklopédiáját is.

melyet lelkiismeretesen nem ismertek. előbbrevinniök. Hogyan történhetett és történhetik meg az ilyesmi? Mert hangsúlyoznunk kell a tagadhatatlan tény különösségét: a kísérleti tudomány nagyrészt bámulatosan középszerű, sőt még a középszerűnél is silányabb emberek munkássága révén jutott előbbre. Azt jelenti ez, hogy a modern tudomány, a jelenkori civilizáció gyökere és szimbóluma, a szellemileg középszerű embernek tért hagyott és megengedte a sikeres munkát a számára. Ennek az oka, és ez egyúttal az új tudománynak és az egész civilizációnak, amelyet irányít és képvisel, a legnagyobb előnye és még nagyobb veszedelme: az elgépiesedés. Az elvégzendő feladatok nagyrésze a fizikában vagy a biológiában a gondolkodás gépies feladata, melyet bárki vagy majdnem bárki elvégezhet. A rengeteg tudományos feladat elvégzésére az egész tudomány apró részekre osztható, melyek egyikébe el lehet merülni anélkül, hogy a másikkal törődni kellene. A módszerek biztos és fontos volta lehetőséget ád a tudomány ily átmeneti és gyakorlati széttagolására. Az ember úgy dolgozik e módszerek valamelyikével, mint egy gépezettel, és hogy az eredmények bőségét elérje, nem szükséges ezeknek a módszereknek értelme és megalapozottsága felől pontos fogalmakkal bírnia. Így a tudósok legnagyobb része általánosságban a laboratórium cellájában, mint a méh a lép sejtjébe, vagy mint az igásló a járgány körébe zárva, viszi előre a tudományt.

(José Ortega y Gasset. *La rebelion de las masas*. Madrid, Revista de Occidente, 1929.)

Ha a civilizáció, amelyben élünk, a specialista civilizációja, ez annyit jelent, hogy elsősorban a gépeké. Tudjuk, hogy az új világ szimbóluma — a gép — ellen milyen vészkiáltást hallatott többek közt **GEORGES BERNANOS:**

A GÉPEK CIVILIZÁCIÓJA

Amikor azt írom, hogy a szövőgéprombolók valószínűleg prófétai ösztönnek engedelmeskedtek, azt akarom kifejezésre juttatni, hogy ugyanúgy jártak volna el, ha már akkor, valamely csoda útján, világos képet tudtak volna maguknak alkotni a jövőről. Az ellenvetés, amely bárkinek eszébe jut, amint a gépek kérdését vetjük fel, az, hogy a gépkorszak eljövetele az emberiség természetes fejlődésének egy pontját jelzi. Hát Istenem, igen, bevallom, ez a magyarázat nagyon egyszerű, nagyon megnyugtató. Azonban mindezek a gépek vajon egy fejlődési szakaszhoz tartoznak-e, vagy a válságnak, az egyensúly megtörésének, az ember önzetlen nagy képességei elgyengülésének egy tünete-e — vágyakozásai javára? Íme egy kérdés, amit senki sem szeret még önma-

gának sem felvetni. Nem beszélek a gépek feltalálásáról, hanem azok bámulatos megsokszorosodásáról, aminek látszólag semmi sem vet véget, mert a gépesítés nemcsak a gépeket teremti meg, hanem megvan a lehetősége arra is, hogy mesterségesen új szükségleteket teremtsen, amelyek az új gépek eladását fogják biztosítani. Ezeknek a gépeknek mindegyike, egy vagy más módon növeli az ember anyagi hatalmát, azaz azt a képességét, hogy jót vagy rosszat tegyen. Minthogy így mindennap erősebb, félelmetesebb lesz, szükséges lenne, hogy napról napra jobbá is váljék. Már pedig nincsen olyan védelmezője a gépesítésnek, legyen bár mégoly szemérmetlen is, aki azt merné állítani, hogy a masina az embert erkölcsileg megnemesíti. Az egyetlen gép, amely a gépet nem érdekli, az lenne, amely az emberrel megútáltatná a gépet, azaz azt az életet, amely a maga egészében a jövedelmezőség, a hatékonyság és végül a nyereség fogalmai felé irányul...

... A lélek! Az ember majdnem elpirul, amikor ma ezt a szent szót leírja. Ugyanazok a csaló papok azt fogják állítani, hogy a világon semmiféle hatalom nem fogja tudni legyőzni a lelket. Nem állítom, hogy a nép bolondítására szolgáló gép képes a lelkeket kijózanítani, vagy az ember lelkét kizsigerelni, mint ahogy a szakácsné a nyulat kizsigereli. Csupán azt hiszem, hogy az ember igen jól megtarthatja a lelkét anélkül, hogy érezné, hogy van, anélkül hogy ez őt bármiben is zavarná: ezt sajnos, mindennap látjuk! Az embernek a lelkével csak benső életén át van kapcsolata, és a Gép civilizációjában az ember benső élete lassacskán természetellenessé válik.

(Georges Bernanos. *La France contre les Robots*. Paris, Laffont, 1947.)

Azonban a technika racionalizációjának éppúgy, mint az uniformizálódásnak, ami a kollektiv jelszavak nyomában jár, a legkártékonyabb következménye nem annak a kifejlődése-e, amit « puerilizmusnak » neveztek, ami a modern társadalomban egyidejű minden autentikusan « játékos » elem eltűnésével?

Ez alatt az elnevezés alatt: « puerilizmus », **JOHANNES HUIZINGA**, holland történettudós, civilizációnk néhány nyugtalanító tünetét sorolja fel, megjegyezvén egyidejűleg, hogy a *puerilizmus nem játék*. Ellenkezőleg. Szép könyvének (« Homo ludens » - « A játékos Ember ») befejező részében, Huizinga igen világosan elemzi a játék fontosságát, mint « kulturális elemet », minden magasabb civilizáció különböző megnyilvánulásán át (vallás, művészet, tudomány, jog) és állítja, hogy nem létezik valódi civilizáció « játékos elem » nélkül. Már pedig a mi korszakunkban nem igen találja nyomát sem, – viszont felfedi egy veszélyes « gyermetegség » jeleit

PUERILIZMUS ÉS JÁTÉK

Néhány évvel ezelőtt, amikor a mai társadalmi élet számos nyugtalanító tüneményét foglaltam össze, a puerilizmus neve alatt bizonyos tevékenységek sorozatára céloztam, melyekben a mai kor embere mint egy vajudó kollektivitás tagja vagy a pubertás, vagy az ifjúkor szellemi színvonalán látszik állni. Nagyrészt modern szellemi eszmecserék technikája által szabályozott, vagy előnyben részesített szokásokról volt szó. Többi közt a banális szórakozások utáni könnyen kielégített, de sohasem teljesen betelt vágyról, az erős szenzációk igényéről, a tömegfelvonulások iránti hajlamról. Ehhez csatlakoztak, még mélyebben fekvő szellemi színvonalon: az élénk klubszellem a látható és megkülönböztető jelek egész halmazával, a szokványos taglejtésekkel, a gyülekezésre hívó kiáltásokkal (*yells* (1) üdvözlési formulákkal), az ütemes egyöntetű meneteléssel stb. Az előbbieknél még mélyebb lélektani gyökerekkel bíró vonásoknak egy további sorozatát bizony beiktathatjuk a puerilizmus kategóriájába. Ezek: a humor hiánya, a gyűlölettel vagy szeretettel telített jelszavak által meghatározott reflexek, rosszindulatú szándékok ráfogása a csoportból «kizártakra» s szélsőséges türelmetlenség velük szemben, a dicsőítés és megfeddés mértéktelen tulzásai, hozzáférhetőség minden illúzió számára, amely a csoport önérzetének vagy öntudatának hízeleg. Számos ilyen kamaszos vonás bőven megtalálható régebbi civilizációk egyes korszakaiban is, azonban soha ily tömegesen és brutálisan, mint a mai kor közéletében. Nincs okunk, hogy e helyen hozzáfogjunk e kultúrtünemény okainak és fejlődésének körülményes tanulmányozásához. Mindenesetre az ehhez járuló tényezők közé kell sorolni a félművelt tömegek bevonulását a szellemi életbe, az erkölcsi szabályok meglazulását és a tömegek vezetésének a technika és a szervezés által teremtett túlnagy lehetőségeit. A nevelés, a formák és a hagyományok fékjétől felszabadult ifjúságra gyakorolt szellemi vonzóerő igyekszik minden téren győzedelmeskedni és ez nagyon is jól sikerül neki. Íme, ezer közül csak egy példája a hivatalos puerilizmusnak: az 1935 január 9-iki *Pravda* megemlíti, hogy egy helyi szovjethatóság a kurszki körzet három kollektív gazdaságát, melyek előbbeni neve Bugyonnij, Krupszkája és Vörös Búzaföld voltak, átkeresztelte Lusta, Szabotáló és Semmirevaló nevekre, egy hiányos magszállítás miatt. Nem kétséges, hogy a fentemlített hatóságnak ez a túlbuzgalma feddésben részesült a Párt központi bizottsága részéről és hogy az intézkedést megsemmisítették, az eset azonban világosan elárul egy bizonyos szellemi hajlamot. A régi nevek száműzése jellemző politikai izgalmi állapotok korszakaira; a francia forradalmi konvent idejére éppúgy, mint a mai Oroszországra.

(1) Amerikai főiskolások csatakiáltása.

amely újra kereszteli régi városait új kalendáriuma szentjei után. Lord Baden Powell-t illeti a dicsőség, hogy elsőnek ismerte fel a szervezett gyermeki szellem társadalmi hatalmát, és hogy felhasználta bámulatos alkotásában: a cserkészetben. Itt nem szabad puerilizmusról beszélni, mert hiszem itt egy gyermeknevelési játékkal van dolgunk, amit, okosan mérlegelve ennek a kornak a hajlamait és szokásait, hasznos célok szolgálatába helyeztek. A mozgalom önmagát játéknak nevezi. Teljesen más az eset, amikor ugyanezek a szokások benyomulnak szigorúan komolyan veendő foglalkozásokba, amelyek ezáltal a társadalmi és politikai küzdelmek káros szenvedélyeivel telítődnek meg. Ekkor merül fel a kérdés, vajon a puerilizmust, amely oly bőségesen virágzik a mai közösségben, kell-e, igen vagy nem, játékos működésnek tartani?

Első pillanatban a kérdésre igenlően felelnék, hiszen elmélkedéseimben a játék és a kultúra viszonyáról, ezt a tüneményt én is ebben az értelemben magyaráztam. Ma azonban úgy vélem, pontosabban kell meghatároznom a játék fogalmát és ezen a téren el kell utasítanom ezt a minősítését a puerilizmusnak. *Egy gyermek, aki játszik, nem gyermeteg.* Csak akkor válik azzá, amikor a játék úntatja, vagy nem tudja mit játsszék. Ha a puerilizmus valódi játék lenne, akkor azt látnók, hogy a társadalom visszatérőben van a kultúra archaikus formáihoz, ahol a játék élő és teremtő tényező volt. Sokan talán hajlamosak lennének a társadalomnak ebben a fokozatos erőszakos besorozásában egy ilyen visszatérés első szakaszát látni. Véleményünk szerint helytelenül. A szellem minden megnyilvánulásában, amely önként lemond az érettség előjogairól, mi csak egy közelgő bomlás jeleit tudjuk felfedezni. Az igazi játék lényeges vonásai hiányoznak itt, még ha a gyermeteg magatartás általában játék formájában jut is kifejezésre. A kulturának, ha vissza akarja szerezni a buzgóságot, a tekintélyt és a stílust, más utakat kell keresnie.

Nem lehet kikerülni a következtetést, hogy a kultúra játékos eleme a XVIII. század óta, amikor még teljes virágzásában véltük látni, elvesztette jelentőségét majdnem minden téren, amelyen még otthonos volt. A modern kultúrában már alig «játszanak», és ahol látszólag még így is van, ott csalnak. Közben — abban a mértékben, ahogy közeledünk korunkhoz — mind nehezebbé válik a civilizáció tüneményeiben megállapítani a játék és a nem-játék közti különbséget.

(Johan Huizinga. *Homo ludens*. Amsterdam, Pantheon, 1939)

II. — A JELENKOR HUMANIZMUSÁNAK FORMÁI

Meg kellett hallgatnunk ezeket a tragikus, aggodó, néha kétségbeesett hangokat, mert amit kinyilatkoztatnak, igaz. Az ember lehetőségei

azonban *ezen az igazságon túl kezdődnek*. Nem mondhatunk le arról, hogy létünknek értelmet találjunk: egy új humanizmus akarata felel a civilizáció válságára.

Nincsen szó arról, hogy visszatérjünk a hagyományos meggyőződésekhez, amelyeket maga a modern világ fejlődése pusztított el. Nem arról van szó, hogy megtudjuk: vajon képesek vagyunk-e elkerülni, hogy ebben a világban éljünk; hanem hogy vajon ebben a világban, ahol szükségszerűen élnünk kell, újra megtalálhatunk-e valamely *emberi rendet*.

Arról sincsen szó, hogy megelégedjünk egyedül a felszabadulás amaz örömével, amely André Gide: « Nourritures terrestres » lapjain nyilatkozik meg; ez az öröm tanuságot tesz arról a rövid pillanatról, amelyben az egyén átadhatta magát saját egoista lénye megvalósításának abban a mértékben, amelyben bizonyos nem vitatott vélemények felmentették kollektív végzetünk kétségbevonásától. Az egyén ma tudja, hogy nem érheti el beteljesülését egy romokban heverő civilizációban. Nem tehet úgy, mintha nem volna tudomása a kor tragédiájáról.

A törekvés, hogy a létnek újra valamilyen értelmet adjunk, azért hogy új értékeket teremtsünk, sokféle formát öltött ezekben az években. De ha még oly eltérőek is, mindannyinak közös vonása a szociális kérdéssel való törődés és a tragikum felismerése. Az ember, akinek újra kell élnie, tudja önmagáról, hogy nem választható el a kollektivitástól és történelmétől, és hogy kiállta a válság és csalódás próbáját

I. — A Költői humanizmus

Létezik mégis a humanizmusnak egy válfaja, amelyet *költőinek* nevezhetünk — és amely sok közös vonást mutat fel André Gide etikájával és az 1920-as évek boldogságról szóló irodalmával.

Az etikai meggondolások már a XIX. század vége óta (és ebben új tényt láthatunk) elárasztják a művészet és a költészet területét: a művészet mint alkotás és különösen a költészet mint életforma hajlamos arra, hogy a helyére lépjen annak, ami Szent.

Nem arról van szo, hogy az életnek a műalkotás látszatát adjuk (ez az esztéta magatartása — például Wilde-é és a felszínen Baudelaire-é), hanem arról, hogy a művészeti tevékenységben és nevezetesen a költőiben, a létezés egyetlen igazolását lássuk, akár mert lényeges igazságokkal hoz bennünket kapcsolatba, amelyek számunkra másképp elérhetetlenek, akár azért, mert feltétlenül szabad tevékenység, mintegy végtelen hatalom érzését kelti bennünk. Jelenjék meg bár mint az élet ismerete vagy gyakorlata (vagy egyszerre mindakettő), a költészet az embert emberi magatartása fölé emeli, *megszentelt tevékenységgé* válik.

Mondhatjuk, hogy Rimbaud óta (aki számára a költő *látnok*, aki

látnoki léte jutalmaként elnyeri az eredeti ártatlanság újra megtalált titkát: mert a poéta szétttöri a « mai látszatokat », ezáltal fedezi fel az « ősi lakoma kulcsát »), a legértékesebb költészet és művészet mint az emberi lét átszellemítésére irányuló törekvés jelentkezik. Rimbaud, Mallarmé, Van Gogh, Cézanne, a fő tanúságtevői ennek a tendenciának.

Olyan irodalmi alkotásban, mint Marcel Proust-é — bár ez a szorosan vett erkölcsi problémáktól távol áll — a művészet metafizikai és etikai jelentőségének hasonló fogalmát találjuk meg. Proust szerint a művészet értéke nem önmagából ered, hanem abból a tényből, hogy az élet bizonyos felfedezéseit és formáit átírja és megszilárdítja. A művészet lerögzíti azokat a pillanatokat, amelyekben a múlt újraéledve a jelenben bebizonyítja részvételünket valamely időtlen rendben. Ez a « La Recherche du Temps perdu » (« Az elvesztett Idő Keresésé »-nek) befejezése:

« Amikor valamely hang vagy illat, amit hallottunk vagy beszívtunk valaha, újra megjelenik egyszerre a jelenben és a múltban, reálissá válik anélkül, hogy aktuális lenne — ideális anélkül, hogy absztrakt lenne, akkor a dolgok állandó és szokás szerint rejtett lényege azonnal felszabadul és a mi igazi lényünk, amely már régóta halottnak látszott, azonban valójában nem volt halott, felébred, megelevenedik, megkapva a mennyei táplálékot, amit neki hoznak. Az idők rendjének egy felszabadított perce újrateremtette bennünk ezt a pillanatot, hogy megérezzük az idők rendjéből kiszabadított embert. » (« Le Temps retrouvé », « Az újra megtalált idő ».)

Azonban ennek a magatartásnak legjellegzetesebb kifejezését a szürrealizmusban találjuk meg — ebben a költői mozgalomban, amely 1920 és 30 között az irodalomban kimagaslo szerepet játszott, és amelynek a heveny hatása még távolról sincs kimerítve. A szürrealizmust nem annyira a művészet érdekli, a mű mint olyan, mint inkább azoknak a hatalmas erőknek a dicsőítése, amelyeket a költészet mozgásba hoz; a *lét költői formájának,* inkább mint valamely esztétikának a meghatározását igyekszik elérni, valamint azt, hogy a létezés formájának példaadó értéket adjon. Ebben az értelemben beszélhetünk « szürrealista morálról », « szürrealista emberről ».

A szürrealista ember a hagyományos értékek fokozatos elpusztításának örül: felszabadulva Istentől és az értelemtől — megannyi kényszertől — a saját teljhatalmától megmámorosodik. Ezt a dicsőített szabadságot nagyon pontosan vallásos buzgalommal éli át: *megszenteltnek* hiszi. Többi közt, Georges Bataille következő sorai tanuskodnak e lelkiállapotról:

« A megszenteltnek és a transzcendentális anyagnak ez a szétválasztása (amit tehát lehetetlen megteremteni) új teret nyit — talán az erő-

szak terét, sőt talán a halálét, mindenesetre olyan *teret, amelybe be lehet hatolni,* — annak az izgalomnak, amely az emberi szellemet hatalmába kerítette. Mert ha a *megszentelt* térség hozzáférhető, ennek a szellemnek feltétlenül el kell odáig jutnia: egyszerűen el kell ismernie, minthogy kutatott és megállás nélkül továbbkutat, hogy legalábbis eddig óhajtott és óhajt eljutni. A tény, hogy « elismerték, hogy Isten meghalt », nem hozhat magával kevésbé döntő következményt: *Isten képviselte az egyetlen korlátozást, amely az emberi akarattal szembehelyezkedett;* Istentől megszabadulva ez az akarat meztelenül ki van szolgáltatva a szenvedélynek, hogy a világnak megrészegítő új jelentőséget tulajdonítson. Aki alkot, aki ábrázol vagy ír, nem ismerheti el sem az ábrázolásnak, sem az írásnak semmiféle korlátozását; hirtelen egyedül bírja az összes lehetséges emberi megrázkodtatásokat, és nem bújhat ki Isten hatalmának ez öröksége alól, amely az övé lett. » (« Le Sacré » — « A Szentség ».)

Ugyanezt tanusítják Michel Leiris következő sorai:

« Nem hittem már semmiben — Istenben semmiesetre sem, sőt még a túlvilági életben sem — azonban szívesen beszéltem az abszolutumról, az örökkévalóságról és úgy véltem, hogy a szavak lírai használatával az ember megszerzi a képességet minden átváltoztatására. Döntő jelentőséget tulajdonítottam a képzeletbelinek, a reális helyettesének, ennek a világnak, amit mi képesek vagyunk megteremteni. A költő, mint predesztinált lény, valami félistenként jelent meg előttem, akinek kötelességévé vált, hogy végrehajtsa a világegyetem szellemi átalakításának az óriási műveletét, amely univerzum csupán abban a mértékben valódi, amennyiben hajlandók vagyunk ezt az igazságot neki tulajdonítani. Azt hittem, hogy szavak segítségével lehetséges eszméket felfedezni és hogy így, váratlan szóösszeütközéstől váratlan szóösszeütközésig, lehetséges az abszolutumot mind jobban áttekinteni, és végül, minden irányban új eszméket robbantva ki, hatalmunkba keríteni... Nem vallottam be magamnak akkor teljesen, hogy ami a dühömet az élet ellen szabadította, nem az az állapot volt, amibe bennünket a természettörvények, a társadalom törvényei helyeztek, hanem egyszerűen a halál; *bizonytalanul reméltem, hogy költői csoda közbejöttével minden megváltozik és hogy élve lépek be az örökkévalóságba, a szavak segítségével legyőzve emberi végzetemet.* » (« L'Age d'homme » - « Az ember kora ».)

És ugy látszik — mondja André Breton — mintha a csoda kezünkügyébe esnék. Azaz, hogy az ember képes átlényegülést hozni létre saját létében, felszabadítva magában az öntudatlan, az álom, a vágy, a képzelet oly soká visszafojtott és megtagadott erőit. Az automatikus írás csak egyik módja ez erők megragadásának, a véletlen lehetőségei befogadásának; egy szürrealista költemény csak egyik « elkerülhetetlenül

hiányos, de hatásos» modja felhasználásuknak: a fontos az, hogy törvényeik szerint éljünk. Akkor majd az ember újra megtalálja azt, amit a vallásos és racionalista csonkítások századai elraboltak tőle: az ártatlanságot, az örömet, a szabadságot

íme **ANDRÉ BRETON** néhány jelentős sora:

A NAGYOBB SZABADSÁG

Egyedül a szabadság szó lelkesít még. Hiszem, hogy képes vég nélkül fenntartani az ősi emberi fanatizmust. Kétségtelenül megfelel egyetlen jogos törekvésemnek. El kell ismernünk, hogy annyi öröklött balsors közepette, a szellem *nagyobb szabadságát* meghagyták nekünk. Rajtunk áll, hogy ne éljünk vele súlyosan vissza. A képzeletet rabszolgasorsra juttatni, még ha arról lenne is szó, amit gorombán boldogságnak neveznek, annyit jelent, mint kibújni mindaz alól, amit a legfőbb igazságból lelkünk mélyén találunk. Egyedül a képzelet számol be nekem arról, ami *lehetséges*, és ez elegendő arra, hogy a rettenetes tilalmat egy kissé megszüntesse; elegendő arra is, hogy átadjam magam neki anélkül, hogy tévedéstől tartanék (mintha lehetséges lenne még teljesebben tévedni). Hol kezd a képzelet megromlani és hol végződik a szellem biztonsága? Vajon a szellem számára a tévedés lehetősége nem azonos-e inkább a jó eshetőségével?

Marad az őrület, «az őrület, amit bezárnak», mondották oly helyesen. Ezt vagy a másikat... Hiszen tényleg mindenki tudja, hogy az őrültek bezáratásukat csupán kisszámú ténylegesen büntetendő cselekménynek tulajdoníthatják, és hogy ezek híján a szabadságuk (már ami abból látható) nem lenne veszélyeztetve. Hajlandó vagyok elismerni, hogy bizonyos mértékben áldozatai a képzeletüknek abban az értelemben, hogy ez bizonyos szabályok be nem tartása felé szorítja őket, amelyek hiánya az emberi nemben a veszély érzetét kelti, amit minden ember természetesen tud is. Azonban a tökéletes közömbösség alapján, amit a róluk szóló bírálatunkkal szemben tanusítanak, sőt még a különböző rájuk mért büntetésekkel szemben is, fel kell tételeznünk, hogy képzeletükből nagy vigaszt merítenek, hogy eléggé értékelik őrjöngésüket annak az elviselésére, hogy ez csupán az ő számunkra érvényes. Ennek következtében az érzékcsalódások, illúziók stb., nem elhanyagolandó élvezetek forrásai. A legjobban elrendezett érzékiség megtalálja benne a részét és én tudom, hogy számos estén át szívesen szelídíteném azt a szép kezet, amely Taine «L'Intelligence» («Az intelligencia») című művének utolsó oldalán különös csínyekre ragadtatja magát. Az őrültek vallomásainak az előidézésével szívesen tölteném el az életemet. Aggályoskodóan becsületes emberek, akik ártatlanságával csak az enyém ve-

tekszik. Kolumbusznak őrültekkel kellett elindulnia Amerika felfedezésére. És mint látjuk, ez az őrültség testet öltött és fennmaradt...

... Mi még a logika uralma alatt élünk; íme, nyilvánvalóan ide akartam elérkezni. Azonban a logikus eljárások napjainkban már csak másodrendű problémák megoldására alkalmasak. Az abszolút észszerűség, amely divatban marad, csak olyan tények figyelembevételét engedi meg, amelyek szorosan saját tapasztalatainktól függenek. A logikus következtetéseket viszont nem értjük meg. Fölösleges hozzáfűzni, hogy a tapasztalatra magára is rákényszerítettek korlátozásokat. Ketrecben forgolódik, ahonnan mind nehezebb kiszabadítani. Ő is a közvetlen hasznosságra támaszkodik, és a józan ész őrzi. A civilizáció máza, a haladás ürügye alatt sikerült a szellemtől távoltartani mindazt, amit — helyesen vagy helytelenül — babonának vagy agyrémnek minősíthetnénk; sikerült kizárni az igazság keresésének minden módját, amely nem egyezik a szokással. Látszólag csak a legnagyobb véletlen közbejöttével vált lehetővé újabban a gondolat világának egy részét napvilágra hozni, szerintem messze a legfontosabbat; eddig úgy tettek, mintha nem is gondolnának többet rá. Hálát kell ezért adnunk Freud felfedezéseinek. E felfedezések alapján végre szellemi folyamat rajzolódik ki, amelynek hála, az emberi kutató továbbfolytathatja vizsgálatait, fel lévén hatalmazva arra, hogy ne csak felületes realitásokat vegyen tekintetbe. A képzelet talán azon a ponton van, hogy visszaszerezze jogait. Ha szellemünk mélységei különös erőket rejtenek magukban, amelyek képesek a felszín erőit növelni vagy győzelmesen küzdeni ellenük, mindenképpen érdekünk, hogy elfogjuk ezeket, hogy azután alávessük őket, ha szükséges, értelmünk ellenőrzésének. Maguk az analitikusok csak nyerhetnek ezen. Azonban fontos megjegyezni, hogy *a priori* nincs semmilyen mód kijelölve a vállalkozás irányítására, és hogy amíg valami közbe nem jön, megtörténhetik, hogy éppen annyira tartozhat a költő, mint a tudós hatáskörébe, és hogy a sikere nem függ a többé-kevésbé szeszélyes útvonalaktól, amelyeket követni fognak.

(André Breton. *Le Manifeste du Surréalisme.*
Paris, Kra, 1924)

Ha a szürrealista etika és a « Nourritures terrestres » etikája közt számos hasonlóságot lehet is felfedezni, feljegyezhetjük az eltéréseket is. A megszenteltség, amely a szemükben része a költői tevékenységnek, tanusítja, hogy a szürrealisták bárkinél jobban felmérték a vallásos hit elhalásának végtelen súlyosságát, és hogy vissza akarták szerezni azt, ami főerénye volt. A szürrealizmus érzi a korszak tragikus voltát, és ennek bizonyságaként felfedezhetjük benne a katasztrófa szédületét,

amely alkotásaikban összevegyül a szabadság dicsőítésével. Látjuk azt is, hogy a szürrealizmus nem érzi magát jól valamely tisztán egyéni etika távlatában. Akár fellázad a civilizáció múltja ellen, akár aggódik a jövője miatt, ítélkezik fölötte s a kollektivitásra gondol. Valamely «mindenki által» (tehát: mindenki részére) alkotott költészet utáni vágya mutatja ezt, valamint a politikai viszályok, amelyek a csoport szétrobbanását idézték elő — mivel Aragon és Paul Éluard a szürrealista forradalmat alárendelték a társadalmi forradalomnak, míg Breton fenntartotta emezzel szemben amannak az autonómiáját.

Ezek a még valamely akció küszöbén is felmerülő eltérések és komoly viták, amelyeket legtöbbjüknél kiváltottak, csak aláhúzták a szürrealista mozgalom erkölcsös — egyesek szerint túlzottan erkölcsös — jellegét. Igen jelentős lenne Paul Éluard, Jacques Prévert, René Char művein keresztül feltárni egy etika lényeges vonásait, amelyről való tépelődés és amelynek követelése, többé-kevésbé kifejezetten, de állandóan, megjelenik költészetük fonalában. Egy morál, amelynek legfőbb értéke valamely a vágy, az álom, a szerelem, a gyermekség, röviden mindazon tényezők hatalmainak szentelt «közvetlen élet» értéke, amely az ember eredeti állapotát képviseli, és ellentétes minden kényszerrel, hazugsággal, a modern világ konvencióival. Elég ha rámutatunk itt a humanizmus e formájának fontosságára, fejlődésére a *költői mű* «megszentelésétől» a *költői élet* megszenteléséig, és egy egész nemzedékre gyakorolt befolyására.

2. — *A hősi humanizmus*

Lényegileg azonban a költői humanizmus egy kisebbség, egy szekta magatartása. A költői tevékenység csupán kevesek számára hozzáférhető, és az irracionális, a képzelet értékei nem természetszerűleg *közösek*, mint a racionális értékek. Ami a társadalmi és történelmi törekvéseket illeti, amit a szürrealizmus — amint láttuk — magában foglal, túlgyenge, túlbizonytalan ahhoz, hogy a mai embert kielégíthesse.

Hősi - heroikus - humanizmusnak nevezhetjük azoknak az íróknak a közös magatartását, akiken az 1914-18-as háboru megpróbáltatásai (Drieu la Rochelle, Montherlant, Ernst Jünger) vagy előremegérzése (Charles Péguy) vagy az azt követő zaváros és eseményekkel telt idők (Malraux, Saint-Exupéry, Albert Camus) mély nyomot hagytak. Az eltérések ugyan nyilvánvalók, — de kevésbé jelentősek, mint a közös pontok.

Mindezek találkoztak a korszak tragikumával, de nem akarnak ravaszkodni vele: a gondolat luciditása a legelső érték számukra; a dolgo-

kat úgy kell látni, amilyenek, és vissza kell utasítani a humanista illúziók mákonyát. Azonban a tragikum a tettben található, tehát tettel kell rá felelni: az élmény, a tett tapasztalata ellentétben áll a gondolat építményeivel. Kockázat, küzdelem, bátorság, zendülés: ennek a humanizmusnak a pozitív értékei mindenekelőtt a tett értékei. És a küzdelem értékei is: mert ahhoz, hogy valamely humanizmus lehetséges legyen, biztosítva kell lennie az ellen, ami neki ellentmond és ami fenyegeti, és ezért állandóan újra kell teremteni. Míg a hagyományos humanizmus az értékeit mint közvetlen bizonyosságokat fogta fel, és megvalósításukat mint magától értetődő cselekményeket, az új humanizmus mint meghódított és örökké veszélyeztetett akarat jelentkezik. Egy *haldokló* humanizmus (amely a tragikumot követi és állandóan vetélkedik vele) örököse a hagyomány optimista és passzív humanizmusának.

Mint a vele szembenálló értékeknek, a tragikumnak különböző formái vannak: egyidejűleg hozzá van kötve az eseményekhez magukhoz, az ellentmondás érzéséhez és az alapvető emberi sors konfliktusához, az abszurdum érzéséhez és az emberi sors metafizikai tragikumához. Azonban az értelem mindig — gyakran a végletekig — szembefordul az értelmetlenséggel, amelyet az ember kitapasztalt.

Ez a humanizmus végül nem választja el az embert a történelmétől; azt akarja, hogy érvényes legyen mások számára is, gondja van a teljesítményekre. Elítéli a költői morált, mert individualista, időn kívüli és idealista.

Észre fogjuk venni, hogy az itt következő szövegekben az ellentmondás és az összeütközés tapasztalata a kiinduló pont (az etikák ellentmondásai, a civilizációk és csoportok összeütközései belső összeütközések) és az akadály, amelyet a humanizmusnak le kell győznie.

Gazdagsággá átalakítani, ami (tragikus) tépelődésnek látszott, felsőbbrendű értelemmé, ami értelmetlenségnek látszott: ez a váltakozás moráljának az elve, amit **HENRY DE MONTHERLANT** javasol. Miért ne lennénk minden egyszerre, avagy felváltva?

SZÉP EMBERPÉLDÁNY

« Aux Fontaines du Désir »-ben (« A Vágy Forrásai »-ban) valaha azt írtam: « A világnak nem lévén semmi értelme, tökéletesen helyes, hogy egyszer ezt az értelmet adjuk neki, másszor amazt. » Pontosabban és óvatosabban kifejezve, ez annyit jelent, hogy a világ egyidejűleg olyan nagy és annyira telve van rejtekhelyekkel, hogy legalábbis több fényszóróra van szükség, igen sokféle *kilátási ponton* elhelyezve, hogy jó megvilágításba kerüljön, és hogy ez ne legyen túlságosan kárára. Mohammed, amikor vallásának erkölcsi tételeit mondta tollba, előrelátta, hogy

lesz idő, amikor alapvetően más lesz ez a morál. Nietzsche azt mondotta, hogy Schopenhauer, amikor megírta volt nagy művét, (« Die Welt als Wille und Vorstellung »; « Az Élet mint Akarat és Képzet ») ha hozzáfogott volna életét kísérő filozófiája szövegének a megállapításához, több egymást követő és egymástól eltérő filozófiát hagyott volna ránk. Kicserélhető filozófiák birtokában lenni önmagában olyan filozófiai tény, hogy az említett bölcseletek tartalma másodrangúvá válik; ami fontos, az rendelkezésünkre áll. Hasonlóképpen a « népek bölcsessége » nem elkülönülten valamely közmondása miatt az, hanem mert mindegyik közmondás mellé egy másikat tett, amely értelménél fogva, pontosan az ellenkezőjét állítja. És csak mellékesen említem meg azokat a nagy vallási műveket, amelyekből az emberiség évszázadok óta teleissza magát, és pedig teljes joggal, mert úgyszólván nem létezik egyetlen parancsuk sem, amely nem egy másik, annak abszolút ellentmondó parancs által érné el tökéletes érvényét. Helyes eljárási szabály úgy cselekedni, hogy mindig valami elégtétel származzék a várt balsikerből: elképzelni például, mennyi pompás dolgot csinálunk ma délután, ha akit várunk, nem jönne el. Hasonlóképpen — az ideáloknak ellenállhatatlan hajlamuk lévén arra, hogy csalódást okozzanak nekünk, — bölcs dolog többféle ideál birtokában lenni: ha a pegazusok egyike összerogynék alattunk, egyéb bajunk nem lenne, minthogy ráugranánk egy másikra. Így valamely nagy idealista lélekkel nem történhetnék meg, hogy szárnyak nélkül érkezzék el a túlsó partra.

Mindenféle típusu emberre van szükség egy boldog világegyetem megteremtéséhez. Az ember maga is, mint a világegyetem, oly gazdag és oly kiterjedt, hogy valóban kár volna, ha nem lenne képes kifejezést adni összes szép lehetőségének, és ha a durva embernek le kellene mondania a gyöngédségről, a racionalistának a költészetről, a cinikusnak a lélek fenséges képtelenségeiről, és az ateistának Istenről. Szeretnék egy bölcs lényre akadni, aki, minekutána kimutatná, hogy minden nevetséges, feláldozná magát bármilyen ügy érdekében, semmi más céllal, csak hogy a bennelevő emberiességnek egy új részecskéjét érvényesítse. Már nagyon szép, ha nem találunk ellentétet az ideálok közt, amelyek például Kantot, paulai Szent Vincét vagy Casanovát vezették; és én megvallom, a magam részéről nem találok. Azonban még jobb lenne, egyszerre — azaz egymásután — megtestesíteni Kantot, paulai Szent Vincét és Casanovát. Aki ezt megtehetné, az minden bizonnyal dicsőségére lenne Teremtőjének: szép emberpéldány lenne.

(Henry de Montherlant. *Service inutile* Paris, Grasset, 1935.)

ANTOINE DE SAINT EXUPÉRY szerint az ellentmondások valamely magasabb elvhez való folyamodást követelnek. A civilizációk szembefor-

dulnak egymással; viszályuknak ahhoz, hogy termékeny legyen, el kell fogadnia egy felsőbb törvény ítélkezését: az embernek járó tiszteletet.

TISZTELET AZ EMBERNEK

Tisztelet az embernek! Tisztelet az embernek!... Itt a próbakő! Amikor a náci kizárólag azt tiszteli, aki hozzá hasonlít, semmit sem tisztel, csupán önmagát. Elutasítja a teremtő ellentmondásokat, tönkreteszi az emelkedés minden reményét és ezer évre az ember helyett a hangyaboly robotját alapozza meg. A rend a rend kedvéért ivartalanítja, ama lényeges hatalmától fosztja meg az embert, hogy a világot és önmagát átalakítsa. Az élet teremti a rendet, de a rend nem teremt életet.

Nekünk ellenkezőleg ugy tetszik, hogy emelkedésünk nem fejeződött be, hogy ami holnap igazság, a tegnap tévedéséből táplálkozik, és hogy a legyőzendő ellentmondások növekedésünk televényterülete. Miénknek ismerjük el még azokat is, akik különböznek tőlünk. Mégis milyen különös rokonság! A jövőn alapszik, nem a múlton. A célon, nem a származáson. Egymás számára zarándokok vagyunk, akik különböző utak egész hosszában, kínlódva haladunk a közös találkozó felé.

Azonban íme, ma az embernek adandó tisztelet, emelkedésünk előfeltétele, veszélyben van. A modern világ roppanásai beletaszítottak bennünket a sötétségbe. A problémák összefüggéstelenek, a megoldások ellentmondók. A tegnap igazsága meghalt, a holnapit még fel kell építeni. Semmiféle érvényes szintézist sem pillantunk meg és mindegyikünk az igazságnak csak egy részecskéjét birtokolja. Nyilvánvaló ok híján, amely ránk kényszerítené őket, a politikai vallások az erőszakhoz folyamodnak. És így megoszolva a módszerek kérdésében, kockáztatjuk annak fel nem ismerését, hogy egy és ugyanaz a cél felé sietünk.

A vándor, aki hegyen átkelőben egy csillagot követ, ha megengedi, hogy a hegymászás problémái túlságosan lekössék a figyelmét, kockáztatja, hogy elfelejti, melyik csillag vezeti. Ha csak azért cselekszik, hogy cselekedjék, sehova sem fog eljutni. A székesegyház székeinek a felügyelőnője (1), ha túlontúl haszonlesően foglalkozik a székek bérbeadásával, kockáztatja, hogy elfelejti, hogy Isten szolgálatában áll. Így ha bezárkózom valamely pártos szenvedélybe, kockáztatom, hogy elfelejtem: valamely politikának csak azzal a feltétellel van értelme, ha egy szellemi bizonyosság szolgálatában áll. A csodák óráiban értékeltük az emberi kapcsolatok egy bizonyos minőségét: ebben áll számunkra az igazság.

Akármilyen sürgős legyen valamely cselekedet, nem szabad elfelejtenünk a hivatást, amelynek alá van rendelve, különben az akció termé-

(1) A francia templomokban szokásos intézmény

ketlen marad. Meg akarjuk alapozni az embernek kijáró tiszteletet. Miért gyűlölnénk egymást ugyanazon a táboron belül? Egyikünk sem birja közöttünk a szándékok tisztaságának a kiváltságát. Küzdhetek a saját útam nevében amaz út ellen, amit egy másik választott. Bírálhatom értelme működési módját. Az értelem mozdulatai bizonytalanok. Szellemi téren mégis tisztelnem kell ezt az embert, ha ugyanazon csillag felé küzködik.

Tisztelet az Embernek! Tisztelet az Embernek!... Ha az embernek járó tisztelet meg van alapozva az emberek szívében, az emberek viszonzásképpen megalapítják azt a társadalmi, politikai és gazdasági rendszert, amely végleg meg fogja alapozni az embernek kijáró tiszteletet. Egy civilizáció elsősorban a lényeges vágyakon és igényeken alapszik. A civilizáció az emberben először is egy bizonyos melegség utáni vak vágyakozás. Az ember azután, botlásról-botlásra, megtalálja a tűzhöz vezető utat.

(Antoine de Saint Exupéry. *Lettre a un Otage.*
Paris, Gallimard, 1945.)

Az itt következő sorok — *Les Voix du Silence, A Némaság Hangjai* befejező sorai — tanusitják, hogy a tragikum **ANDRÉ MALRAUX** számára nemcsak a történelem, hanem különösen az emberi lét feltételeinek a tragikuma: a teljes megsemmisülés bizonyossága. Azonban a teremtő ösztön és az életösztön erősebb, mint ez a bizonyosság. « Újra meg akarjuk találni az embert mindenütt, ahol felfedeztük azt. ami őt eltiporja »: ez a tragikus humanizmus jelszava

ÚJRA MEGTALÁLNI AZ EMBERT MINDENÜTT, AHOL FELFEDEZTÜK AZT, AMI ŐT ELTIPORJA

Egy napon bizony, szemben kopár vagy erdőségek által visszahódított területekkel, kétségtelenül senki sem fog többé rájönni arra, milyen élelmességgel formálta az ember a földet, amikor Firenze köveit a toszkánai olajfák között felállította. Semmi sem fog fennmaradni a palotákból, amelyek látták a Rafael által elkeserített Michelangelot, sem a kis kávéházakból, ahol Renoir Cézanne-nal, Van Gogh Gauguin-nel üldögélt. Az egyedüllét örökkévalósága éppen úgy legyőzi az álmokat, mint a hadseregeket; és az emberek alighanem tudták mindezt, amiota léteznek és tudják, hogy meg kell halniok.

Nietzsche írta, hogy ha egy mező tavaszi virágzása láttán valóban átéreztük azt az érzést, hogy az egész emberiség egy vak hatalom által megsemmisülésre szánt hasonló bujaság, akkor nem tudjuk elviselni. Talán így van. Láttam az Indiai Óceánt teleszórva foszforeszkáló medúzák-

kal oly messzire, amennyire az éjszakában tekintetem az öbölbe hatolt, azután a szentjánosbogarak reszkető csillagködét, amely a hegyoldalakat fel az erdőkig befedte, lassacskán eltűnni a hajnal megsemmisítő bevonulásában; ha az emberiség sorsa éppoly hiábavaló, mint ez az eltűnésre ítélt fény volt, akkor a napvilág engesztelhetetlen közömbössége nem hatalmasabb, mint az a villódzó medúza, amely a rabszolgává lett Firenzében a Medici-síremléket mintázta, vagy a Három Keresztet alkotta egyedüllétben és elhagyatottságban. A sodródó csillagködök mit bánják Rembrandtot! A csillagzatok azonban az embert veszik tagadásba, Rembrandt pedig az emberekhez beszél. Nyom nélkül elmúltak a szánalmas testek, hogy az emberiség az a semmi legyen, amelynek nyomorult keze a földből, amely az Aurignac-i félvadaknak és birodalmak halálának a nyomait viseli, képeket tud alkotni, képeket, amelyeknek közömbössége vagy közössége egyformán a ti méltóságtokat tanusítja; mert semmilyen nagyság sem választható el attól, ami ezt a nagyságot fenntartja. A többi mind alárendelt fajzat és fénytelen féreg.

De vajon az embert az örökkévalóság, vagy a haláltól való kérlelhetetlen függőség előli menekülés gyötri-e? Szánalmas továbbélés, amelynek nincs ideje már meghalt csillagok kialvását látni! de nem kevésbé szánalmas semmi, ha az agyagban felhalmozott évezredek nem elegendőek arra, hogy elfojtsák a nagy művész hangját, ha már a koporsóban pihen ... Nincsen sebezhetetlen halál valamely alig megkezdett párbeszéddel szemben, és a fennmaradást nem lehet az időtartammal mérni; ez a továbbélés a formáé, amit az ember győzelme a végzet felett öltött magára, és ez a forma az ember halála után elkezdi előre nem látható életét. A győzelem, amelynek létét köszönheti, olyan hangon fog megszólalni, amely alkotója előtt ismeretlen volt. Ezek a szobrok, az egyiptomiaknál egyiptomiabbak, a keresztényeknél keresztényebbek, Michelangelónál Michelangelóbbak — emberiebbek mint a világ — és amelyek megingathatatlanul igazaknak akarták magukat, zúgnak az erdőségek ezernyi hangjával, amelyeket az ezredévek fognak belőlük kicsalni. A dicsőséges testek nem azok, amelyek a sírban vannak.

Azt mondani: « Amit tettem, semmiféle állat nem tette volna » — nem humanizmus. A humanista azt mondja: « Elfojtottuk, amit a bennünk levő állat akart, és újból meg akarjuk találni az embert mindenütt, ahol rájöttünk, hogy mi az, ami eltiporja. » A metamorfózisok és újjászületések hosszú párbeszéde valamely hívő számára kétségen kívül összefolyik egy isteni szózatban, mert az ember csak a legmagasabb célokra való törekvésben válik valóban emberré; mégis szép, hogy az állat, amely tudja, hogy meg kell halnia, a csillagködök iróniájából kiragadja a csillagképek énekét, amelyre ismeretlen szavakat fog rákényszeríteni, és beledobja azt a századok véletlenjébe. Az estében, amelyben Rembrandt

még rajzol, az összes kiváló árnyak és köztük az ősi barlangok rajzolói, követik tekintetükkel az ingadozó kezet, amely előkészíti új életbenmaradásukat avagy örök álmukat..

És ez a kéz, amelynek remegését az alkonyatban évezredek kísérik, az emberi lét erejének és becsületének egyik legmagasabb titkos formájától rezzen meg.

(André Malraux. *Les Voix du Silence*. Paris, Gallimard, 1951.)

* * *

Az ember számára létezik tehát valamelyes akció és eszme, amely az őt jellemző átlagszínvonalon lehetséges. Minden ennél becsvágyóbb vállalkozás ellentmondónak bizonyul. Az abszolútum nem érhető el, sőt mi több, nem is alakul ki a történelem folyamán. A politika nem azonos a vallással, vagy ha igen, egyértelmű az inkvizicióval. A társadalom hogyan határozna meg valamely abszolútumot? Talán mindenki kutat ezután az abszolútum után — mindenki számára. Azonban a társadalom és a politika csak mindenki ügyének az intézésével van megbízva, hogy minden egyes embernek szabad ideje és a szabadsága legyen ehhez a közös kutatáshoz. A történelmet ekkor már nem lehet többé mint vallásos tisztelet tárgyát odaállítani. Már csak alkalom, amelyet éber lázadással kell termékennyé tenni.

«A termés rögeszméje és közömbösség a történelemmel szemben — írja ragyogóan René Char — ívem két vége.» Ha a történelem ideje nem adódik az aratás idejéből, akkor a történelem tényleg nem egyéb, mint elillanó és kegyetlen árny, amelyben az embernek már nincsen semmi része. Aki eféle történelemnek adja át magát, semminek sem adja át magát, és ő maga is semmivé válik. Ellenben aki élete idejének adja oda magát, a háznak, amelyet védelmez, az élők méltóságának, az a földnek adja oda magát és megkapja annak a termését, amely újból beérik és táplál. Befejezésül: azok viszik előre a történelmet, akik kellő időben ellene is fel tudnak lázadni. Ez véget nem érő feszültséget tételez fel, és görcsös derűt, amelyről ugyancsak Char beszél. Azonban ennek a szenvedésnek a középpontjában jelen van az igazi élet. Az élet maga ez a szenvedés, a szellem, amely a fény tűzhányói felett lebeg, ez a méltányosság őrültsége, a mértéktartás kimerítő hajthatatlansága. Ami lázadása hosszúranyúlt kalandjának határán felhangzik számunkra, nem optimista formula, amivel szerencsétlenségünk végleteiben nem tudunk mit kezdeni, hanem bátor és okos igék, amelyek a tenger mellett, már valódi erények.

Nem létezik bölcsesség, amely ma azt állíthatná, hogy többet nyújthat. A lázadás fáradhatatlanul beleütközik a rosszba és nem marad számára más hátra, mint ott új lendületet venni. Az ember megfékezheti

magában mindazt, amit meg kell fékezni. A teremtésben mindent ki kell javítania, ami csak kijavítható; de a gyermekek továbbra is igazságtalanul fognak meghalni, még a tökéletes társadalomban is. Az ember még legnagyobb erőfeszítésében is csak azt akarhatja, hogy mennyiségileg csökkentse a világ fájdalmait. Az igazságtalanság és a szenvedés mégis fenn fog maradni, és ha még oly korlátozottan is, felháborodást fog kelteni. Dmitrij Karamazov kérdése: « Miért? » továbbra is fel fog hangzani; a művészet és a lázadás csak az utolsó emberrel hal ki.

Az emberek az egység utáni vágyukban kétségtelenül bajt bajra halmoznak. Azonban a bajoknak egy másik baj a forrása. Ezzel a bajjal, a halállal szemben, az ember bensőleg igazság után kiált. A történelmi kereszténység válasza erre a felháborodásra csak a mennyei királyság, az örökélet ígérete volt, ami pedig hitet követel. A szenvedés azonban felmorzsolja a reménységet és hitet; az ember ekkor elhagyatva marad és nem kap magyarázatot. A munkás tömegek, megcsömörölve a szenvedéstől és a haláltól, istentelenekké válnak. Ettől kezdve helyünk mellettük van, távol a régi és az új orvosoktól. A történelmi kereszténység a történelmen kívül helyezi a gonoszság és a mészárlások gyógyulását, már pedig ezeket a történelem keretében szenvedjük el. Korunk materializmusa szintén azt hiszi, hogy minden kérdésre tud válaszolni. Azonban a történelem szolgálója lévén, növeli a történelmi mészárlások birodalmát és egyben igazolás nélkül hagyja őket, ha csak nem a jövőre utalva, mi szintén hitet kíván. Mindkét esetben várni kell, és közben az ártatlanok halála nem szűnik. Húsz évszázad óta a bajok összege nem csökkent a világon. Semmiféle paruzia, sem isteni, sem forradalmi, nem következett be. Valami igazságtalanság tapad minden szenvedéshez, ha még oly megérdemelt legyen is az emberek szemében. Prometheusz hosszú hallgatása az őt lesújtó erőkkel szemben továbbkiált ma is. Közben azonban Prometheusz látta, hogy az emberek is ellene fordulnak és kigúnyolják. Beszorítva az emberi bajok és a végzet, a terror és az önkény közé, nem marad számára más, mint a lázadás ereje, hogy megmentse a mészárlástól a még megmenthetőt anélkül, hogy az istenkáromlás gőgjének kiszolgáltassa magát.

Megértjük ekkor, hogy a lázadás nem mondhat le egy különös szeretetről. Azok, akik nem találnak nyugalmat sem Istenben, sem a történelemben, arra ítélik önmagukat, hogy azokért éljenek, akik, mint ők, nem tudnak életképesek lenni: a megalázottakért. A lázadás legtisztább mozgalmát ekkor megkoronázza Karamazov szívettépő kiáltása: ha nem lehet mindenkit megmenteni, mire jó egyetlen egynek az üdvözülése! Így Spanyolország sötétzárkáiban a katolikus elítéltek ma lemondanak az áldozásról, mert a rezsim papjai egyes börtönökben ezt kötelezővé tették. Ezek is, a keresztrefeszített ártatlanság egyetlen tanúi, vissza-

utasítják az üdvözülést, ha ezt igazságtalansággal és elnyomatással kell megfizetni. Ez az őrült nagylelkűség a lázadás nagylelkűsége, amely késedelem nélkül odaadja szeretete erejét és haladék nélkül visszautasítja az igazságtalanságot. Becsületére válik, hogy semmivel sem számol, de mindent odaad a mai életnek és élő testvéreinek. Így halmozza el bőkezűen a jövő embereit. Mindent odaadni a jelennek, ez a jövőnek szánt igazi bőkezűség.

A lázadás ezzel bebizonyítja, hogy ő maga az élet mozgalma, és nem lehet megtagadni az életről való lemondás nélkül. Legtisztább kiáltása minden alkalommal talpraállít egy lényt. A lázadás tehát szeretet és termékenység, vagy semmi sem. A becsület nélküli forradalom, a számítás forradalma, amely előnyben részesítve az elvont embert a hús és vér emberével szemben, megtagadja az élőlényt, ahányszor csak szükséges, éppen az ellenérzést (1) teszi a szeretet helyébe. A lázadás, minthogy megfeledkezve nemes eredetéről, meg hagyja magát fertőztetni az ellenérzés által, megtagadja az életet, a pusztulás felé rohan s felsorakoztatja ama kis lázadók, jövendő rabszolgák vihogó csapatát, akik ma végülis Európa minden piacán felajánlják magukat bármely szolgaságra. Ez már nem lázadás, sem forradalom, hanem neheztelés és zsarnokság. Ebben az esetben, amikor a forradalom a hatalom és a történelem nevében gyilkos és mértéktelen mechanizmussá válik, egy új lázadás szent kötelezettségnek bizonyul a mértéktartás és az élet nevében. Ehhez a véglethez érkeztünk el. De a sötétség mélyén elkerülhetetlenné válik egy világító fény, amelynek létezését máris sejtjük és amelyért csak küzdenünk kell, hogy meg is legyen. A nihilizmuson túl mi mind, a romok között, újjászületést készítünk elő. Ezt azonban kevesen tudják.

(Albert Camus. *L'Homme révolté*. Paris, Gallimard, 1951.)

3. — *Az egzisztencialista humanizmus*

A különbség e között a heroikus humanizmus és az *exisztencialista humanizmus* között, amely utóbbi mint korunk etikájának egyik főirányzata jelentkezik, kevésbé a szerzett tapasztalatokban és a célul kitűzött értékekben, mint inkább a hangnemben található — a filozófus hangnemében most már és nemcsak az íróéban: ez a különbség elsősorban abban a nagyon is körvonalazott filozófiai akaratban ismerhető fel, hogy minden tételt értelmi bizonyítékokkal támasszon alá és helyét egy általános rendszer középpontjában biztosítsa.

Ha a 19. században Soeren Kierkegaard egy *exisztencialista* gondolkodás általános forrása, úgy korunk *exisztencialista* eszméinek mestere

(1) ressentiment.

MARTIN HEIDEGGER. A francia exisztencializmusra gyakorolt befolyása döntő volt.

Semmit se nehezebb meghatározni, mint egy olyan gondolkodást, mint Heidegger-é, amely csak olyan mélységekben világosodik meg, ahova rövid összefoglalásokkal nem lehet behatolni. Viszont kommentár nélküli töredékek könnyen érthetetlenné válhatnak. Milyen mértékben foglal magában Heidegger filozófiája valamilyen morált, valamifajta humanizmust? Az alapvető probléma az igazság, a lét problémája. Viszont a lét problémája az embertől függ, aki felveti, és tőle magából indul ki. « Mi vagyunk azok, akik itt és most a magunk számára kérdezősködünk. » (« Mi a metafizika? ») Így annak a különálló létezőnek a leírása, aki az ember, aki felveti a lét problémáját és felveti ezt az összes többi kérdést magában foglaló kérdést: *Miért van inkább létező, mint Semmi?* — ennek a leírása az első feladat.

Lássuk, hogyan határozza meg Heidegger az embert. Az ember az a különös létező, akinek létezése *ek-zisztencia* (1), azaz hogy egyedül az összes létezők között, akik vele együtt a világon vannak, az ember *ek-zisztál,* átlépi, túlhaladja az összes létezőket és saját magát minden pillanatban. A központi tétel az, hogy « az emberi valóság lényege az ek-zisztálásban van. » (Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz) (2). Ami nemcsak azt jelenti, mint ahogy Sartre akarja, hogy higgyük (« L'Existentialisme est un Humanisme » « Az exisztencializmus humanizmus » című művében): az ember nyitva van és nincsen megdermedve valamely előre meghatározott lényegben, (ami, mint ezt Jean Beaufret: « Heidegger et le Problème de la Vérité » « Heidegger és az igazság problémája » a *Fontaine* című folyóirat 63. számában megjelent tanulmányában megjegyzi, alig lenne több a bergsonizmusnál), hanem hogy az ember sajátmaga legmélyén örök túllépés, végtelen továbbszárnyalás.

Hogyan írja le Heidegger ezt az ek-zisztenciát, ami az ember lényege? Ez az ek-zisztencia önmagát *elhagyatottságában* ragadja meg, azaz a világba, szorongásba, gondokba dobott lény egyedüllétében, — mivel az ember sose úgy jelenik meg, mint állandó, befejezett lény, aki birtokában van önmagának és a dolgoknak, hanem valamiféle örökös csuszamlásban az űrbe, a *semmibe* való zuhanásban. És ha az ember önmaga fölé emelkedik, megelőzi mindig önmagát, megszökik önmagától, mégis ismeri saját végét: a halált. Az ember az a lény, aki átlépi az összes létezőket, túlhaladja önmagát — a halál felé. Ő a « lény-aki-a-végért-van », a « lény-aki-a-halálért-van ».

« Ameddig az emberi valóság terjed, mindg *azonos* saját még-nemlétezőjével, és ugyancsak önmagának vége is kezdettől fogva. Ez a vég,

---

(1) ek-sistentia (ex =-ból, -ből; sisto, ere = letezni) kilétezni.
(2) A létezés lényege exisztenciájában van

amit a halállal jelölünk meg, az emberi valosag számára nem annyit jelent, mint véghez-érkezni, « befejezettnek lenni », hanem egy a *végért létező* lényt jelöl meg, aki ennek a létezésnek a léte. A halál a létnek egy módja, amit az emberi valoság magára ölt, mihelyt van: « Amint egy emberi lény életre kel, elég öreg ahhoz, hogy meghaljon ». (« Sein und Zeit » « Lét és idő ».)

Az ember Heidegger-i képe tragikus. Nem béníto, nem szembenálló-e az értékekkel, amikor eltöröl minden megkülönböztetést a *kell* és a *nem kell* között? Nem, mert hiszen éppen vállalni *kell* az emberi kondíciót. A valódi lény szembenáll a nem-valódival, a mindennapi, banális *ember*-rel (1), aki eltitkolja önmaga elől a halált, és a szorongásban gyávaságot lát. A valódi lény elutasítja a nem-igazat, ő a « valódi lény a végért », a « a halálért-való-lény menekülés és színlelés nélkül ». « A megelőző lendület — írja Heidegger — az emberi valóságot az elé a lehetőség elé állítja, hogy önmaga legyen, mégpedig önmaga legyen egy szenvedéllyel teli szabadságban, felszabadulva az *ember* (1) illúzióitól, egy tényleges szabadságban, miközben biztos önmagában és aggódik önmagáért: *A szabadság a halálért.* » (« A Lét és az idő ».) És kimutatja « Mi a Metafizika? » című művében, hogy az aggodalom összekeveredik a bátorsággal: « Hogy az emberi valóság keresztül-kasul *át van hatva* a semmivé tevő magatartástól, ami éppen a Semminek állandó, bár homályos megnyilvánulását bizonyítja, amit egyedül a szorongás leplez le eredeti formájában. És ebben rejlik az a tény, hogy ez az *eredendő szorongás* a legtöbbször el van fojtva az emberi valóságban. A szorongás azért jelen van; csak szunnyad. Lélekzete állandóan átrezeg az emberi valóságon: legkevésbé a « gondterhelt ember » emberi valóságan keresztül, és észrevehetetlenül a fontoskodó ember « igen-igen-jei » és « nem-nem-ei » számára; sokkal jobban átrezeg az önmagába visszavonuló emberi valóság rejtekén át; *legállhatatosabban* azon az emberi valóságon át, amelynek alapja a *bátorság*. Ez utóbbi azonban ebből a *miért pazarolja el önmagát?* magatartásból ered, hogy megmentse az emberi valóság végső nagyságát.

« A bátor ember szorongása nem tűri, hogy *szembeállítsák* az örömmel, se valamilyen békés tevékenység könnyű élvezésével. Ilyen ellentéteken *innen* titkos *szövetséget* tart fenn a teremtő és cselekvő vágy derűjével és kellemességével. »

Szabadság, éleslátás, bátorság, ezek az értékek egy morál számára. És mik egy humanizmus számára? *Jean Beaufret-hez intézett levelében,* ami a *Fontaine* nevű folyóirat 63. számában jelent meg, Heidegger megmagyarázta gondolatát. Tagadja, hogy a morális probléma a többi probléma előtt vagy külön vetődne fel: a lényeg a gondolkozás és a lét érintkezése, ami az etikán és az ontológián túl van. Kétségtelenül van etikai

(1) Ember, mint 3 személyű általános alany *(On, man)*.

törekvés is benne. Azonban a lét átgondolásának szükségszerűsége még mélyebb:

«Az etika utáni vágy olyan sürgetően követel kielégülést, amilyen mértékben az ember látható, de titkos aggódása is lassacskán minden mértéket felülmúl. Abban a pillanatban, amikor a technika embere, aki ki van szolgáltatva a tömeg-létnek *(Massenwesen)*, nem vezethető már vissza valamilyen bármily kevéssé is biztos és szilárd kontinuitáshoz, csak ha újracsoportosítja és koordinálja terveinek és cselekedeteinek összességét a technika követelményeinek megfelelően, minden törekvését az etikai kapcsolat létrehozására fordítja. Ki érezné magát képesnek arra, hogy könnyen vegye ezt az aggodalmat? Bár ezek a kötelékek tökéletlen módon és csupán a ma számára kötik le az emberi létet (*Menschenwesen*), nem kell-e mégis megvédenünk és konszolidálnunk ezeket a kötelékeket? Minden bizonnyal! De ez az aggodalom fel fogja-e valaha is oldani az értelmet az alól a kötelezettség alól, hogy emlékeztesse magát arra, ami minden pillanatban az elgondolásra való gondolat marad (*das Zu-denkende*), és ami lét-minőségében biztosítva és igazolva van minden létezőt, megvalósulót megelőzően? Vajon a gondolat tartózkodhat-e továbbra is a lét-átgondolásától, amikor ez a lét-átgondolás a hosszú feledés rejtekéből előbújva a világ-pillanatban bejelenti magát az egész létezőnek, általános megrázkódtatása által? »

Másutt is ezt fejtegeti:

« A gondolat, amely a lét igazságának kérdését veti fel és ezzel meghatározza az ember lényegének tartózkodási helyét, a létből indulva ki és a lét szemlélésében, ez a gondolat nem etikai, se nem ontológiai. »

« Minden megállapítandó szabálynál lényegesebb tehát, hogy az embernek sikerüljön a lét igazságában tartózkodnia. »

De Heidegger azt is írja, hogy « a gondolat, amely a lét igazságát, az ek-zisztálási minőségében felfogott ember eredendő elemének véli, már önmagában eredendően etika. » Heidegger szembefordul a hagyományos humanizmussal, nemcsak annak racionalista és optimista formájában, amit az a 18. és 19. században kapott, hanem abban a dogmatikus formájában is, ami állandó értékek állítása. De nem az ember-telenség nevében: az emberi *ek-zisztenciának* és beteljesülésének a nevében — teremtő leleplezésében. Ezt akarja Heidegger a következő döntő fontosságú sorokban kimutatni:

A « HUMANIZMUS » ELLEN

Mivel a « Sein und Zeit » a humanizmus ellen foglal állást, egyesek azt gyanítják, hogy ez a könyv az ember-telent védi és dicsőíti a barbár

erőszakot. Tényleg, mi se logikusabb ennél: az emberiesség tagadója számára nem marad más, mint az emberietlenség állítása. Mivel a könyv támadja a « logikát », ezt arra használják fel, hogy minden gondolkozási szabatosságról való lemondás kényszerűségét lássák benne, és hogy ezt a szabatosságot az ösztönök birodalmával és önkényes emóciókkal helyettesítsék, ezzel kikiáltva az irracionalizmus (kizárólagos) igazságát. Valóban, mi se logikusabb ennél: a logikai megismerés ellensége a logikátlanságot védi. Mivel a könyv az « értékek » ellen foglal állást, elborzadnak tőle, mint egy olyan filozófiától, amely az emberiség legmagasabbrendű javait meri megvetés tárgyává tenni. Tényleg, mi se logikusabb ennél: egy értékeket tagadó gondolkodás számára szükségképpen minden dolog értéktelen! Mivel könyvünk azt állítja, hogy az ember léte a « világban-való-létből » áll, ebből azt következtetik, hogy az embert merőben e-világi (1) rangra fokozza le, mint olyan doktrina, amely a filozófiát pozitívizmusba engedi süllyedni. Tényleg, mi se logikusabb ennél: aki az ember-lét *(Menschsein)* világiasságát *(Weltlichkeit)* állítja, az csak e-világi értékeket tűr meg, egyedül « időlegeseket », tagadja a túl-t és elvet minden « transzcendenciát »! Mivel könyvünk Nietzsche « Isten halála » kifejezésére utal, ezt ateizmusnak könyvelik el. Valóban, mi se logikusabb ennél: aki « Isten halálát » érvényesnek tartja, az (szükségképpen) isten-nélküli! Mivel a szerző valamennyi idézett sorában szembeszáll azzal, ami az emberiség számára a legszentebb, filozófiájának szükségszerűen felelőtlen és romboló « nihilizmust » kell tanítania. Tényleg, mi se logikusabb ennél: aki mindenütt tagadja a valóságos létezőt, annak szükségképpen a nem-létező oldalán kell helyet foglalnia, hogy a semmit hirdesse, mint a valóság értelmét. De hogyan teszik mindezt? Hallunk beszélni « humanizmusról », « logikáról », « értékekről », « világról », « Istenről ». Aztán beszélni hallunk ez entitások ellentétéről. Úgy ismerik és fogadják el ezeket, mint általános pozitívumokat. Mindazon értéket, ami nem sorolható ezekbe a kategóriákba úgy, ahogy azokat kijelölték és meghatározták, úgy fogják fel, mint ez utóbbiak tagadását, amely tagadást « negatívumnak » minősítenek, nulla *(nichtig)* értelmezéssel. Hála ennek a logikának és érvelésnek, azt hiszik, hogy mindaz, ami nem pozitív, az negatív, és különösen az az elvetettség *(Verwerfung)* és az elhagyatottság *(Verworfenheit)* (2). Oly mértékben telítve vannak « logikával », hogy már az előbb felsorolt értékek elleni állásfoglalásra az ellentételt rögtön és kizárólagosan az előbbi fordítottjának, ellenkezőjének veszik, azaz semminek, érték-nélkülinek. Mindazt, ami nem tartózkodik a pozitívum jólismert területén,

(1) « Diesseits » — valamin innen; ellentéte a « Jenseits » — valamin túl.
(2) « Die Verwerfung », az az aktus, ami eltaszítja az embert (a nem-valódiságba); « die Verworfenheit » az eltaszítottság állapota.

a tiszta tagadás előre megásott gödrébe taszítják, és ezt a tagadást azonosítják a Semmivel *(Nichts)*. Elsüllyesztenek mindent egy nihilizmusban, amit maguk találtak ki a logika segelyével.

Mégis az « ellen », amikor a gondolat felállítja az adottsággal szemben, nem vezet szükségképpen a tagadáshoz és a negatívumhoz? Ez csak akkor következik be — de akkor elkerülhetetlenül és végleges módon, vagyis úgy, hogy a legcsekélyebb szabadságot se hagyja számunkra más jelenség szemlélésére — ha az adottság előbb annyiban, amennyiben « pozitívum », le lett rögzítve ennek az abszolút értelemben vett ellentétnek (a « negatívummal » szemben) merev keretében. Emögött az álláspont mögött az rejtőzködik tehát, hogy elutasítják az előre-megadott adottságon túlra való haladást. Amikor állandóan a logikára hivatkoznak, látszólag azt a benyomást keltik, hogy a gondolkodás útján akarnak elindulni, holott éppen ezzel minden gondolkodást megtagadnak.

Befejezésül úgy véljük, sikerült kimutatnunk, legalábbis a probléma bizonyos szempontjait illetőleg, hogy a « humanizmussal » való ellentét semmiképp se vezet az emberietlenség védelméhez, hanem ettől teljesen különböző perspektívákat nyit meg.

A « logika » a gondolkodást aktusnak veszi egy létezőnek létében való ábrázolására. De mi történik akkor a létről magáról, vagyis a lét igazságáról való elmélkedéssel? Csupán ezzel a gondolkodás-formával érjük el a *logosz* eredendő lényegét, amely logosz Platon-tól és Aristoteles-től, a « logika » alkotójától kezdve, el volt veszve és temetve. Ha a logika ellen vagyunk, ez nem jelenti, hogy illogikusak vagyunk, hanem csak annyit, hogy a *logosz* és lényege mellett vagyunk. Mit ér számunkra az összes logikai rendszer, bármily roppant is legyen kifejlődése, ha betetőzésül, anélkül, hogy tudná, mit csinál, kezdi az alól a feladat alól kivonni magát, amelynek minden nagyobbra törő kutatás előtt abban kell állnia, hogy felvesse a logika lényegének a kérdését? Ha ellenvetésekre ellenvetésekkel akarnánk válaszolni, ami mindig meddő dolog, sokkal több jogunk lenne azt mondani, hogy éppen a « logika » ilyesfélé védelme miatt — hite szerint így kerülheti el a szellem visszatérését a *logosz*-hoz és az értelem lényegéhez, amelynek a logosz az alapja —, éppen emiatt következik be, hogy az irracionalizmus válik uralkodóvá, mint az (igazi) logika elutasítása. Az « értékekkel » szembehelyezkedő gondolkodás nem állítja azt, hogy az összes, általában értékként hirdetett érték, mint a « kultúra », a « művészet », a « tudomány », az « emberi méltóság » a « világ » és az « Isten », értéktől megfosztott lenne. Ellenkezőleg éppen arról van szó, hogy valaminek értékként való kvalifikálása az, ami az így felértékelt tárgyakat értéktelenekké teszi; amikor valamit, mint értéket, minősítünk, akkor arra szorítkozunk, hogy úgy tekintsük a minősített tárgyat, mint tiszta tárgyat az ember megbecsülésére. Az,

aminek a léte valami, az nem meríti ki magát objektivitásában, különösen akkor nem, ha ez az objektivitás értékeléssé válik. Tehát, még ha pozitíven becsülik is fel, minden felértékelés szubjektivizálás. Nem a léte az, ami a levőt értékessé teszi, hanem egyedül úgy van értéke, mint a felértékelés tárgyának. Kikiáltani « Istent », mint « legfelső értéket », annyi, mint Isten lényegét lefokozni. Ha valaki úgy gondolkozik, hogy közben értékel, az itt és mindenütt annyit jelent, hogy az elképzelhető legnagyobb káromlást követi el a lét ellen. Lenni « az értékek ellen » tehát nem annyit jelent, mint az értékek hiányáért és a létező semmiségéért lenni *(Wertlosigkeit und Nichtigkeit)*, hanem a létező szubjektivizálása ellen lenni, ami azt az egyszerű tárgy rangjára süllyeszti, és a létért lenni.

(Martin Heidegger. « Lettre á Jean Beaufret »
Fontaine, v. 8, no. 63, 1947)

A francia exisztencializmus — amelynek a « L'Être et le Néant » az első, nagystílű kifejezése volt 1943-ban, és amelynek *Les Temps modernes* című folyóirat juttatta kifejezésre realitását és összetartó erejét — több ponton elutasítja Heidegger elméletét (így a « L'Être et le Néant »-ban olvashatunk egy tanulmányt a «halálért való lét» fogalmának a cáfolatáról); megkísérli, hogy a szabadság eszméjének szociális jelentőséget tulajdonítson, ami igen távol áll Heidegger gondolatától, és hogy ugyanakkor a « szituáció » eszméjének megadja konkrét és történelmi tartalmát, aminek hiányát Lukács György helytelenítette; végül teljesen eltérő logikát és nyelvezetet használ — mégpedig a francia hagyományét. Viszont megtaláljuk benne ugyanazokat az alapvető témákat az abszurdum-rol, az elhagyatottságról, az aggodalom és a szabadság témáit.

JEAN-PAUL SARTRE műve, « A Lét és a Semmi », ontológia (1). Sartre morális felfogásáról — amíg bejelentett filozófiai beszámolója meg nem jelent — csupán töredékes és alkalmi kifejezésekkel rendelkezünk, amelyeket a népszerűsítő és polémikus célzat kissé leegyszerűsített. Ezért itt előbb « A Lét és a Semmi » befejező sorait fogjuk idézni, amik az átmenetet jelentik az ontológiától az etikához. A Semmi felfedezése az érték forrását jelöli: ez a *hiány*. Az önmagáért való (az ember) mint hiány éli magát: az értékek abból az alapvető szándékából sarjadnak, hogy az öntudat és a lét szintézisét megvalósítsa. (Az ember önmagának abszolút exisztenciát akar adni, amiből a hiány ki lenne zárva: tulajdonképpen Istenné akar lenni.) Az exisztencialista pszichoanalízis felfedi ezt a szándékot és egyben meggyőzi az embert, hogy ő az a lény, aki által az értékek léteznek.

(1) Ontológia, lettan

Az ontológia maga nem lenne képes morális előírások megfogalmazására. Egyedül azzal foglalkozik, ami van, és lehetetlen a jelentő módból parancsolót kihozni. Mégis közben futólag megmutatja, hogy milyen lesz az erkölcstan, amely felelősséget fog vállalni egy *adott helyzetben levő emberi valósággal* szemben. Valóban, felfedte nekünk az *érték* eredetét és természetét; láttuk már, hogy a *hiány* az, amellyel kapcsolatban a magáértvaló úgy határozza meg magát létében, mint *hiány*. Abból a tényből kifolyólag, hogy a magáért-való *létezik*, láttuk: az érték azért bukkan fel, hogy a magáért-való létében lakozzék. Ebből következik, hogy a magáért-való különböző feladatai egy exisztenciális pszichoanalízis tárgyát képezhetik, mert mind arra irányulnak, hogy az öntudatnak és a létnek félbemaradt szintézisét létrehozzák az értéknek vagy az önmagátokozásnak a jegyében. Ezért az exisztenciális pszichoanalízis *erkölcsi leírás*, mert a különféle emberi szándékok etikai értelmét adja meg számunkra; megmutatja nekünk annak a szükségességét, hogy az érdek lélektanáról, valamint az emberi viselkedés minden hasznossági magyarázatáról lemondjunk azáltal, hogy felfedi előttünk az ember valamennyi állásfoglalásának *ideális* jelentését. Ezek a jelentések túl vannak az egoizmuson és az altruizmuson, sőt az *érdeknélkülieknek* nevezett magatartásokon is. Az ember emberré lesz, hogy Isten legyen, mondhatnánk; és az ipszeitás (a magánvalóság), ha ebből a szemszögből vizsgáljuk, egoizmusnak tűnhet; de mert nincs semmiféle közös mérték az emberi valóság és aközött, hogy maga-okává akar lenni, azt is mondhatnánk, hogy az ember elveszti magát, hogy a maga-okaként létezzen. Tehát az egész emberi létezést úgy fogjuk tekinteni, mint szenvedélyt, mivel a nagyon is hirhedt « ön-szeretet » csak egy szabadon választott eszköz a többi között, hogy valóraváltsuk a szenvedélyt. De az exisztenciális pszichoanalízis főeredményének annak kell lennie, hogy lemondjunk a *komolykodószellemiségről*. A komolykodó-szellemiségnek az a kettős jellegzetessége van, hogy az értékeket mint transzcendens adottságokat tekinti, amelyek függetlenek az emberi szubjektivitástól, és hogy átviszi a dolgok ontológiai szerkezetének « kívánatos » jellegét azok egyszerű anyagi alkatára. A komolykodó-szellem számára például a *kenyér* tényleg kívánatos, mert élni *kell* (érték, amely le van írva az érzékfeletti égben) és mert *tápláló*. A komolykodó-szellemiségnek, amely, mint tudjuk, uralkodik a világon az eredménye az, hogy mint valami itatóspapírral megitatja velünk a dolgok szimbólikus értékeit tapasztalati idioszinkráziájuk segítségével; előtérbe helyezi a kívánt tárgy homályosan áttetsző oldalát és sajátmagában úgy helyezi el, mint visszavonhatatlanul kívánatosat. Ezzel már a morál síkjára kerültünk, de vele párhuzamosan a rossz hit síkjára

is, mert ez egy olyan morál, amelyik szégyenli magát és nem meri megmondani a nevét; elhomályosította minden célját, hogy megszabaduljon az aggodalomtól. Az ember vaktában keresi a létet, miközben elrejti maga számára a szabad szándékot, ami ez a kutatás; olyanná teszi magát, hogy útjára helyezett feladatok *várjanak* rá. A tárgyak néma követelmények, és nincs más bennük, mint passzív engedelmesség a követelményeknek.

Az exisztenciális pszichoanalízis fel fogja fedni az ember számára kutatásának reális célját, ami a lét, mint szerves összeolvadása a magában-valónak a magáért-valóval; szenvedélyének lényegévé fogja tenni. Hogy igazat mondjunk, sok ember gyakorolta magán ezt a pszichoanalízist, akik nem vártak arra, hogy megismerjék alapelveit és felhasználják őket, mint eszközt a felszabadulásra és a menekvésre. Sok ember valóban tudja, hogy kutatásának célja a lét; és abban a mértékben, ahogy ezt a tudást birtokolják, lemondanak arról, hogy a dolgokat magukért sajátítsák ki; arra törekszenek, hogy végrehajtsák e dolgok magukban-való-létének szimbólikus kisajátítását. De abban az arányban, ahogy a komolykodás szelleme még résztvesz ebben a kísérletben, és amíg azt hihetik, hogy az a küldetésük, hogy a magában-magáért-való általuk létezzen, bele van írva a dolgokba, abban az arányban vannak kétségbeesésre ítélve, mert ugyanabban az időben rádöbbennek, hogy minden emberi aktivitás egyenlő értékű — mert ezek az aktivitások mind arra törekszenek, hogy feláldozzák az embert az önmaga-oka megteremtéséért — és hogy eleve valamennyien bukásra vannak szánva. Ezért teljesen mindegy, hogy valaki magánosan részegül le, vagy hogy népeket akar vezetni. Ha eme aktivitások egyike győz a másik felett, ez nem reális célja miatt történik, hanem az öntudat foka miatt, amellyel rendelkezik saját ideális célját illetőleg; és ebben az esetben a magányos részegeskedő csendessége győzedelmeskedni fog a népvezér hiú agitációja felett.

De az ontológia és az exisztenciális pszichoanalízis (vagy az a spontán és tapasztalati alkalmazás, amivé az emberek mindig a tanokat tették) fel kell hogy fedje a morális tényező számára, hogy ő az a *lét, amely által az értékek léteznek.* Ekkor ébred majd saját öntudatára szabadsága és felfedezi magát az aggodalomban, mint az érték egyedüli forrását, és mint a semmit, ami által a *világ* létezik.

(Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant.*
Paris, Gallimard, 1943.)

De melyek ezek az értékek? A jelen pillanatig semmiféle szöveg sem fejezte ki véglegesen a Sartre-i morált; ezért óvatosan kell felhasználni

a « L'Existentialisme est un humanisme » (Nagel, 1946) (1) — Sartre híres előadása, amelyben nem akar magábazárt maradni — készakarva leegyszerűsített képleteit. Mégis a konferencia nagy témái körül építette fel később Sartre etikáját, ezen témákat színezve és körülírva. Vegyük sorra újra őket. Az ember, lévén az, ami — magárahagyatva egy istennélküli világban — szabad: szabadságra van ítélve. Ha isten eszméjét elvetjük, a hagyományos humanizmus értékei nem tarthatók fenn transzcendens és változatlan formájukban: szabadságunk teremtményeivé válnak: « Az ember, minden támasz és segítség nélkül, arra van ítélve minden pillanatban, hogy feltalálja az embert. » Lehet egy ilyen szabadság szemére vetni, hogy csak szeszély? Nem. Az erkölcsi alkotás cselekedete összehasonlítható a művészi alkotásével. A lekötelezés fogalma ellentétes a szeszély fogalmával. « Az embert csak egy feladatvállalással kapcsolatban határozzuk meg. Lehetetlen hát, hogy szemünkre vessék a választás tetszőlegességét. » E szerint az értékek előre nem láthatók. De az közös bennük, hogy a szabadság értékei. Viszont a szabadságot akarni annyi, mint mások szabadságát is akarni. Sartre ezzel tér vissza a hagyományos humanizmus lényegéhez, amelynek értékeit száműzte. Az emberi szabadság egy olyan törvényt állít helyre, amelynek alapján a tudatok összhangja létrejöhet

4. — *A perszonalista humanizmus*

Alapvető filozofiai fogalmak szintjén világos, hogy olyan gondolkodók, mint Karl Jaspers és Gabriel Marcel exisztencialisták: mind az egyiknél, mind a másiknál a gondolkodás új perspektivájának különösen megkapó meghatározásait fogjuk találni. « A filozofia — mondja Jaspers — nem objektív értékű ismeret, hanem csak annak a tudata, hogy a világban vagyunk. » A *szituáció* (helyzet) fogalmát, vagyis azt a meggyőződést, hogy minden kérdést egy helyzetből kiindulva vetünk fel, ami egy *exisztencia* szituációja olyannyira, hogy az ismeret megszűnik szemlélődés lenni, hogy lekötelezettséggé váljék — ez az exisztencializmus uralkodó fogalma — talán sehol se világították meg jobban. Jaspers rendszerében a *határhelyzetek-szituációjának* elmélete, vagyis az exisztencia visszavezethetetlen adottságai, kiragadja a filozófiát a klasszikus rendszerek közömbös fényéből, hogy egy eddig nem látott pátosszal vegye körül. A halál, a szenvedés, a küzdelem, a hiba: ezek az új « filozófiai alapelvek ».

Másrészről Jaspers filozófiája nem eleveníti fel a keresztény dog-

(1) Az exisztencializmus humanizmus

makat; Gabriel Marcel szemére veti, hogy « a vallasos fogalmaknak bizonyos fajta helytelen elvilágiasitását hajtja végre. » Olyannyira, hogy az, amit a « személy humanizmusának » hivunk, nem téveszthető össze a keresztény humanizmussal. Mert a Heidegger-i és a Sartre-i vonaltól joggal különböztetünk meg egy irányzatot (amely irányzat határozottan exisztencialista lehet, de amely éppannyira közömbös, sőt ellenséges is lehet az exisztencializmus számára), amelynek vallásos színezete mindenesetre nem tagadható abban az értelemben, hogy a szabadság itt a transzcendenciára támaszkodik, és hogy a személy, akiről szo van, nem felejti el keresztény lelkét.

Az etikai hangsúly **KARL JASPERS**-nál sokkal erősebb, mint Heidegger-nél. Jaspers az emberrel, aki úgy szerepel, mint az ismeret tárgya és a természeti, valamint a társadalmi erőknek alávetett tapasztalati tárgy, szembehelyezi az embert, mint öntudatot, exisztenciát, szabadságot. « Az ember több annál, mint amit megtudhat magáról. » Egy ilyen állítás magában foglalja egy humanizmus lehetőségét. Mert a valodi ember nem tűrheti, hogy tárgyként kezeljék: vállalnia kell exisztenciáját, szabadságát. Ez a követelmény sose volt sürgetőbb, mint ma, egy olyan világban, amelyben az ember elvesztette gyökereit, a transzcendenciával való kapcsolatát, és amelyben afelé halad, hogy természeti külsőséggé csökkentse magát. Az ember számára üdv az *önálló-lét* útja, a személy állítása. « Die geistige Situation unserer Zeit » (« Korunk szellemi helyzete ») (1931) című művében Jaspers ezt írja:

KORUNK SZELLEMI HELYZETE

Az a mód, ahogy az emberiséget magában megvalósítjuk, minden egyebet eldönt. A gépezetet — a technikait — a legleleményesebb módon lehet beállítani; ha az emberek, mint emberek, mondanak csődöt, akkor még seholse vagyunk. Azért, hogy az embert ne hagyjuk egyszerű életexisztenciájának folytonosságába süllyedni, úgy látszik, hogy szinte kényszerű szükség öntudatának a semmi elé való állítása: emlékeztetni kell eredetére. Ha történelme kezdetén a természet erői fizikai létét fenyegették, úgy most a világ, amelyet maga épített fel, lényegében fenyegeti. Jóllehet a kérdés más nívón van, mint fejlődése kezdetének idején — amely kezdet egyébként nagyon homályos —, mégis megintcsak egész léte forog kockán.

Az üdv nem található az életkedv egyszerű jelenében, sem abban a reménytelen elhatározásban, amellyel alávetjük magunkat a semminek. Ez a két magatartás kétségkívül nélkülözhetetlen, mint pillanatnyi, de nem kielégítő menedék a kudarcban.

Az embernek, hogy ember legyen, szüksége van egy pozitíven telített

világra. Ha egyszerre megszűnik számára ez a támasz, és ha úgy látszik, hogy az eszmék kiürültek eleven tartalmuktól, az ember rejtve marad a maga számára mindaddig, míg meg nem találja saját alkotásában azt az eszmét, amely eléje jön a világban.

De az, ami a világ formája alatt valóra fog válni, az egyén magán-való létéből indul meg. Ha úgy látszik, hogy az semmiféle reményre nem ad okot és egy lélektelen organizáció formáját veszi fel, az ember mégis megtart magában egy belső erőt, amely ma a tiszta lehetőség állapotára csökkentve található. Annak, aki azt kérdezi kétségbeesve, hogy mi marad meg a jelen világban, csak egy választ adhatunk és mindig ugyanazt: az, ami te vagy, amennyiben képes vagy az lenni. A szellemi helyzet minden embert arra kötelez ma, hogy vállalja öntudatosan a harcot, amelyben az ő valódi lényege a tét. Győzni vagy kudarcot vallani fog ebben a küzdelemben aszerint, hogy milyen módon öntudatosítja magában létének alapját élete valóságában.

A jelen pillanat a legnehezebb követelmény formájában jelentkezik, ami csak elképzelhető: egy megvalósíthatatlan követelmény formájában. Az ember, megfosztva a krízis folytán világától, újra kell hogy alkossa ezt a világot, kezdetétől fogva azon előfeltételek segítségével, amelyekről úgy látta, hogy érte vannak alkotva. Szabadságának legmagasabbrendű lehetősége nyílik meg számára; csak megragadhatja, még a lehetetlenségben is, vagy elpusztulhat a saját semmijében. Ha nem követi a magán-való-lét útját, a létezés önkényes élvezésére siklik át, hagyja, hogy a gépiesség kényszerítő elemei ellenálhatatlanul magukkal ragadják. Uralkodnia kell a létezés e gépezetei felett, saját függetlenségére épülve, vagy pedig géppé válva, annak áldozatává kell lennie. Létre kell hoznia érintkezések segítségével egy magán-való kapcsolatát a másikkal és öntudatosítania kell, hogy itt minden a hűségen vagy a hűtlenségen múlik; vagy el kell fogadnia, hogy egy lélektelen tényező rangjára süllyed létezése. El kell érnie a határokig, hogy észrevegye transzcendenciáját, vagy pedig léprecsalja az az illúzió, hogy a világ dolgai az embernek, mint abszolút lénynek adják át magukat. A követelményekben, amelyeket iránta támasztanak, van valami titáni; de fel kell őket ismernie és erőlködnie, hogy észrevegye őket, egész addig, ameddig saját magán-való-léte fejlesztését előreviheti: ha elutasítja őket, akkor egy olyan létezésre lesz szorítva, amely se tisztán emberi, se tisztán állati nem lehet.

De Jaspers nem elvont módon képzeli el a személynek ezt a függetlenségét: itt kerül sor a *szituáció* fogalmára. Az élet örök feszültség a feltételek és a szabadság között. Ha a személy elutasítja az egyedüllétet és a lázadást, akkor el kell fogadnia a világba való illeszkedését

— a társadalom, történelem, politika, technika mindenségébe. « A világtol való elszakadás szabadságát adja neki, a világba való illeszkedés létét. » Jaspers a technika problémájához érve, ami a modern világ fő-tényezője, a következőket írja:

A technikától elözönlött világ mindennapi bonyolultsága arra kényszerít bennünket, hogy uralkodjunk a világ fölött abban a környezetben *(Umwelt)*, amely megközelíthető a számunkra. A dolgokhoz való viszony megváltozott; a dolgok eltávolodnak tőlünk, közömbösekké válnak, miközben megváltoztathatatlan tényezők formáját veszik fel; a technika *elszakította* az embert a *közvetlen jelentől*. Az új feladat, amit végre kell hajtani, az, hogy a technikai alkotások segélyével újratalálja létének közvetlen jelenlétét a világot alkotó minden dolog számára. A technikai lehetőségek fejlődése folytán teremtett új feltételeket az ember szolgálatába kellene állítani. A létezés egy egészen az idő-beosztásig és az erők szigorú takarékosságáig történő racionalizálása módot ad minden ember számára, hogy újra találja magában a világ számára váló teljes jelenlét lehetőségét: a reflexióban, a (belső) érlelődésben; de reális közellétben a környezetét alkotó dolgokhoz. A számunkra megnyíló új lehetőség nemcsak a dolgok külsőleges kezelése, létezésünk anyagi szükségleteinek hathatós megvalósítása, hanem egy szabadság megszerzése, magának ennek a technikának a segítségével, amely szabadság túlhaladja az összes anyagi korlátozásokat.

(Karl Jaspers in *La Nef*, v. 3, no. 24, 1946)

Ez a « szituációs » szabadság olyan jövőt biztosit az ember számára, amelynek se a formáját, se a végét nem lehet meghatározni. Mind Jaspers, mind Heidegger számára az ember mindig haladékban van (« sursis »). De ennek a befejezetlenségnek itt remény-hangja és jövőize van:

AZ EMBER JÖVŐJE

Innen ered az *ember jövőjének* értelme. Mindenki tisztában van az emberi lehetőségekkel. Az ember mindig többre képes és másra, mint amit bárki is várt volna tőle. Az ember befejezetlen, be nem fejezhető és mindig kitárul a jövő felé. Nincs teljes ember és soha nem is lesz. Ezért lehet az ember jövőjét kétféle módon elképzelni. Elgondolhatom mint természetes folyamatot, hasonlót a tárgyakéhoz, aminek alapján felállíthatom a valószínűségeket. Vagy el tudom képzelni a helyzeteket, amelyek kifejlődnek, anélkül hogy tudnám, miként válaszol rájuk az ember, és hogy rajtuk keresztül, de spontánul, hogyan találja meg ma-

gát. Az első esetben egy olyan szükségszerű folyamatra készülök fel, amit elvileg ismerhetnék, még akkor is, ha nem ismerem. A másodikban a jövő, távol attól, hogy az adott valóságban foglalt szükségszerűségek kifejlődése legyen, attól függ, amit a szabadsággal hajtunk végre. élünk meg. Az egyének megszámlálhatatlan kis akciói, amelyek mindegyike az egyén szabad elhatározásából született, mindegyik azon dolgokból, amelyeket alkotnak, határtalan jelentőségűek. Az első esetben alávetem magam egy szükségességnek, amely ellen mitse tehetek. A másodikban újra keresem az eredendő forrást, amely az emberi szabadság mélyén rejlik. Az akaratot hívom segítségül.

Egy jövő felé tartunk, amit nem tudunk megismerni, s ami a maga egészében nincs eldöntve. A képet, amelyet a jövőről magunknak alkotunk, állandóan kijavítjuk a tapasztalat során. A lét ismerete teljes egészében megközelíthetetlen marad számunkra. Tudásunk a nagyonis bőséges valóságról sose lesz befejezett. Öntudatunk mindig úton van. Egy öntudattal, amely meg lenne győződve véglegességéről, szembehelyezkedik a lét valósága, amely állandóan újnak mutatkozik, különfélének a szüntelenül felbukkanó jelenségeken át, melyek ezáltal kényszerítik öntudatunkat végnélküli átalakulásra. Előre megmondani az ember alakulását annyi lenne, mint megvalósítani. Előre megmondani itt annyit jelent, mint alkotni.

Ha sikerülne biztosítani magunkat arról, hogy mi is az emberi lét-helyzet, végtelen lehetőségeinek meghatározott távlataival együtt, akkor végleg̈esen sose esnénk kétségbe az ember miatt. Szimbólikusan: az embert Isten teremtette a maga képére; bármily elesett is legyen, ez a hasonlóság nem tud teljesen eltűnni.

Hogyan kell elképzelni ezt a jövőt? Ha már nem lehet meghatározni alakját, a jelenlegi krízissel kapcsolatban meg tudjuk mutatni irányát. A nyugati humanizmus örökségének kell lennie. De távol attól, hogy cél legyen, « a római-görög örökség csupán a szellemi teret teremti meg, ahol mindenki tud és mindenkinek kell is harcolnia függetlenségéért. » Az örökségnél fontosabb a szabadság, a humanizmusnál fontosabb az ember. Másszóval: a humanizmus nem zárulhat le eredményeivel, hanem állandóan nyitva kell állnia ihlető forrása — a transzcendencia számára. « A szabadság csak akkor éri el beteljesülését, ha tudja, hogy magának van adva a transzcendenciával való kapcsolatának jelenében. » Ez lényeges pont: a transzcendencia az, amely táplálja és határnélkülivé teszi az emberi szabadságot. Mert:

Először is kétségtelen, hogy *nem magunk teremtettük magunkat* és valami olyan dolog kegyéből vagyunk a világon, ami nem mi va-

gyunk. Akkor öntudatosodik bennünk ez a tény, amikor egyszerűen arra gondolunk, hogy lehetséges lenne, hogy nem vagyunk.

Másodszor kétségtelen, hogy nem magunk által vagyunk szabadok, hanem az által, ami szabadságunk mélyén a *magunk számára ad bennünket a jelenben.* Ez akkor válik érzékelhetővé számunkra, amikor hiányzunk sajátmagunk számára: hiába akarunk akkor szabadok lenni, ez nem elégséges ahhoz, hogy azzá tegyen bennünket. Ott, ahol a szabadság túláradó bőségben van, ott öntudatosodik bennünk az a tény, hogy ajándék vagyunk a magunk számára: szabadságunk éltet bennünket, de nem tudjuk magunk erőszakkal megszerezni sajátmagunk számára.

Az a valami, amit nem tudunk meghóditani — se a « Prometheusz-i lázadással », se azzal, ha annyira elkülönítjük « én-ünket », hogy azt a lét központjává tesszük, se azzal, hogy, mint Münchhausen, a hajunknál fogva húzzuk ki magunkat a mocsárból — annak a tudata: honnan kell a segitségnek jönnie számunkra?

Ez a segítség nem úgy jelentkezik, mint valami folyamat a világban. Nem kívülről jön. Mert érezzük, hogy az elérkezés önmagunkig önmagunk legmélyéből van, amikor is sajátmagunkká válunk. A transzcendencia sehol se beszél közvetlenül, nincs előttünk, nem tűri, hogy megragadjuk. Isten csak saját szabadságunkon keresztül beszél. Mi módon ragadjuk meg öntudatosan emberi kondicionkat? Ez az alapvető elhatározás. Amennyiben emberek vagyunk, sose vagyunk elégségesek magunk számára, nem vagyunk önmagunknak egyetlen célja. Hozzá vagyunk kötve a transzcendenciához. Felmagasztal bennünket és ugyanakkor áttetszőkké tesz minket önmagunk számára és öntudatosítja bennünk, hogy mennyire kicsik vagyunk.

(Karl Jaspers in *Rencontres internationales de Genéve, 1948.* Neuchâtel, Édit. de la Baconnière, 1948)

GABRIEL MARCEL talán az első francia filozófus, aki megérdemli, hogy exisztenciálisnak nevezzük. Az emberi feltétel drámai jellegére vetette a súlyt, de tiltakozik a kondició abszurditásának elismerése ellen. Szerinte lehetetlen, hogy « valami, mit tudom én milyen, ködben való toporgássá » — egyszerűsödjön — « aminek csak a halál vet véget egy teljes megszűnésben, ahol ez a megszűnés betetőzi és szentesíti annak értelmetlen hiábavalóságát ». (« Être et Avoir »). Mert ennek a szabadságnak, ami az embert teszi, csak akkor van értéke, ha nemcsak az övé, hanem több, mint övé — ha egyetemessége révén bebizonyítja transzcendens eredetét. Az értéket *átragyogásában* lehet felismerni, az érték egy bennünket meghalado rend tükörképe

Az alkotó lényeges aktusa az, amelynek révén valamely kétségkívül tőle függő dolog rendelkezésére bocsátja magát, hogy léte legyen; ez az aktus ugyanakkor úgy jelenik meg számára, mint ami túl van azon, aminek magából való közvetlen és azonnali kifejtésére képesnek ítélheti magát. Mindez nyilvánvalóan alkalmazható a művészre, arra a titokzatos vajúdásra, amely egyedül teszi lehetségessé, hogy műalkotás napvilágot lásson. Nincs szükség ennek erősítgetésére. De fel kell hívni a figyelmet arra a jelenségre hogy az alkotás folyamata, jóllehet kevésbé szembeötlő, de nem kevésbé valóságos ott, ahol bármiféle személyes fejlődés megy végbe. Csak itt következik be, hogy ami az alkotó személyhez tartozik, az nem valamiféle, a számára külső és független létezésre alkalmas mű, hanem igazában ő-maga. Hogyan lehet el nem ismerni azt, hogy a személy nemcsak nem tűri, hogy azon az aktuson kívül képzeljék el, amely által teremti önmagát, hanem hogy még ugyanakkor ez az alkotás bizonyos módon egy olyan rendbe kapcsolódik, amely őt túlhaladja? Ez a rend úgy fog megjelenni számára, ahogy részint feltalálja, részint meg leleplezi, és a reflexió egyébként arra mutat, hogy a feltalálás és a leleplezés között mindig folytonosság van, és messze vagyunk attól, hogy a kettő között egy olyan szigorú határvonalat tudjunk vonni, ahogy azt rendszerint a közvélemény feltételezi.

Ha ez így van, akkor azt kell mondanunk, hogy a személy semmiképp se tudna egy olyan tárgyba olvadni, amiről megállapíthatnók, *hogy itt van,* vagyis adva van, jelen van számunkra, és megszámlálható lényegénél fogva egy kollekció részét képezi; vagy pedig, hogy statisztikai tényező, amely alkalmas arra, hogy mint ilyen, egy mérnök módján eljáró szociológus számításaiban részt vállaljon. Ha pedig a dolgokat nem kívülről vizsgáljuk többé, hanem belülről, magának a személynek szemszögéből, pontosan véve nem is olyan biztos, hogy állítani tudja magáról: én vagyok. Nem annyira, mint lét ragadja meg magát, inkább mint akarat, hogy túlhaladja azt az egészet, ami és ami nem, egy időben-valóságot, amelyben valójában lekötve vagy beszorítva érzi magát, de ami nem elégíti ki: ami nincs annak a törekvésnek magaslatán, amellyel azonosítja magát. Jelmondata nem *sum* (1), hanem *sursum* (2).

... Egy botrányos világban, ahol az abszurdum győzne véglegesen, vagyis ahol a jobb és magasabbrendű a vak erők prédájává válna, ahol, « mert egy kis darab vas átütötte fejüket, mindörökre lehetetlen lesz egyetérteni olyan emberekkel, mint Péguy vagy mint Alain-Fournier

(1) sum = vagyok (latin szó).
(2) sursum = felfelé (latin szó)

(Jacques Rivière, « A la trace de Dieu » « Isten nyomán ») » — talán nem létezik egyetlen érték se, amely ne tenné ki magát annak a veszélynek, hogy nevetségesnek és férgesnek ne tűnjék. És ez arra vezet, hogy feltegyük magunknak a kérdést: vajon az érték lényege — függetlenül attól a funkciótól, amit róla el kellett ismernünk — nem átragyogásában van-e? Mi más értendő ezen, mint hogy az érték a tükör, amelyből kiolvashatjuk, mindig tökéletlenül, mindig torzító párán keresztül, sorsunk valódi képét, azt « ami igazabb, mint mi magunk », s ez az érték nem fog kibontakozni tudni teljességében, csak egy olyan világban, amelyhez az utat számunkra, úgy látszik, földi tapasztalatunk sajátosságának kell megnyitnia, neki kell rést nyitnia feléje, vagy rendkívüli esetekben éppen ellenkezőleg, megtíltania a feléje való közeledést.

Életünket így a túlvilágra irányítani annyit jelent, hogy nem kételkedünk benne, és ellentétes álláspontját fogadjuk el annak, amit a jelenkori filozófusok szinte egyhangúan magukévá tettek; nem tagadom, hogy bennem mélyen egy nyugtalan hang tiltakozik és szívósan védelmébe veszi az evilági metafizikát. Mégis feltehetjük magunknak a kérdést, hogy nem a túlvilág rendszeres elutasítása-e az eredete éppen azoknak a megrázkódtatásoknak, amelyek korunkban érték el tetőpontjukat: mert talán csak akkor lehet tartós földi rendet létrehozni, ha az ember világosan tudatában marad annak, amit az ember vándorkondíciójának nevezhetnénk: vagyis, hogy állandóan emlékezzék: arra van rendelve, hogy bizonytalan utat törjön magának egy összeomlott mindenség vándorkövein keresztül, amely mindenség, úgy tetszik, mindenfelé megszökik önmaga elől, egy a létben erősebben megalkotott világ felé, és amelynek — így van ez adva itt lenn — csak bizonytalan és változó visszfényét foghatja fel. Nem úgy történik-e minden, mintha ez az összeomlott mindenség könyörtelenül szembefordulna azzal, aki úgy akar megtelepedni benne, hogy végleges hajlékot épít magának? Kétségtelenül sose fogjuk tagadni, hogy a túlvilágnak ez az állítása kockázatot foglal magában, a « szép kockázatot », amiről az ókori bölcselet beszélt, de mégis az a kérdés veleje, hogy ha az ember elutasítja ezt a kockázatot, nem kerül-e olyan útra, ami előbb vagy utóbb a pusztulásba visz?

(Gabriel Marcel. *Homo Viator.* Paris, Aubier, 1945)

EMMANUEL MOUNIER-ra várt, hogy ennek a fogalom-halmaznak elmélyítés helyett egy harcos tan formáját adja meg, — egy olyan etika formáját, amely elég konkrét ahhoz, hogy közvetlenül felhasználható legyen (mégpedig társadalmi viszonylatban), és elég általános és egyszerű ahhoz, hogy elégséges számban állítson öntudatos embereket a maga oldalára, akik egyébként nincsenek egy nézeten. Neki

köszönhető, hogy a *perszonalizmus* iskola és mozgalom lett; és az *Esprit* folyóirat, amelyet ő alapított és vezetett is haláláig, egyike volt a mai eszmei atmoszféra legjelentősebb tényezőinek. Az alább idézett részletekben a perszonalizmus meghatározásának néhány elemét fogjuk találni:

MI A PERSZONALIZMUS?

A perszonalizmus nem spiritualizmus, sőt épp az ellenkezője. Minden emberi problémát megragad a konkrét emberiség egész szélességében, kezdve a legegyszerűbb anyagi feltételtől egészen a legmagasabb szellemi lehetőségig. A keresztes hadjáratok, mindegyik különböző címen, részint a vallásos érzelem kiváló termékei, részint a hanyatló feudalizmus gazdasági mozgalmai voltak. Igaz tehát, hogy az ösztönön alapuló értelmezés (Freud) és a gazdasági életen alapuló értelmezés (Marx) az *összes* emberi tény, egészen a legmagasabbakig, megközelítésének az útja. De viszont egyetlen egy tény, még a legelemibb se érthető a személyes mindenség értékei, szerkezetei és viszontagságai nélkül, amely személyes mindenség benne lakik, mint cél, minden emberi szellemben és a természet munkájában. A spiritualizmus és a moralizmus tehetetlenek, mert figyelmen kívül hagyják a biológiai és társadalmi kiszolgáltatottságot; a materializmus pedig ellenkező okból. Ahogy Marx maga mondja, «az elvont materializmus» és «az elvont spiritualizmus» összetalálkoznak. Nem arról van szó, hogy egyiket vagy a másikat válasszuk, hanem az «igazságot, amely mindkettőt egyesíti» túl az elkülönülésükön. A tudomány és az elmélkedés egyre jobban olyan világot tár fel előttünk, amely nem veheti semmibe az embert, és olyan embert, aki nem veheti semmibe a világot...

... A személy nem éri be azzal, hogy elszenvedje a természetet, amelyből kiemelkedik, vagy hogy felháborodjon, ha az provokálja. Visszafordul feléje, hogy átalakítsa és fokozatosan rákényszerítse egy személyes mindenség fennhatóságát.

Kezdetben a személyes öntudat úgy nyilvánul meg, hogy magára vállalja a természetes környezetet. A valóság elfogadása minden teremtő élet első lépése. Aki elutasítja, téved és akciója kisiklik.

De ennek elfogadása csak az első lépés. Ha nagyon alkalmazkodom, a dolgok rabszolgája leszek. A kényelemszerető ember a kényelmét szolgáló tárgyaknak rabszolgája, a társadalmi vagy termelő funkciójára redukált ember pedig egy fogaskerék csak. A természet kihasználásának nem az a feladata, hogy a feltételes reflexek egy hálózatát összeillessze egy determinista hálózattal, hanem hogy mindig több ember teremtő szabadsága számára nyissa ki az emberiség egyre magasabb lehetősé-

geit. A személyes megnyilvánulás az erő, amely áttöri az akadályt és utat vág. Hogy ezt elérje, tagadnia kell a természetet, mint adottságot, hogy állíthassa azt, mint művet, mint személyes művet és minden megszemélyesülés alapját. Akkor a természethez való *tartozás* a természet fölött való uralommá válik, a világ csatlakozik az ember hűsához és sorsához...

... A személy kapcsolata a természethez tehát nem csupán külsőleges kapcsolat, hanem dialektikusan kicserélődő és emelkedő kapcsolat. Az ember nyomást gyakorol a természetre, hogy legyőzze, ahogy a repülőgép nyomást gyakorol a nehézségi erőre, hogy elszakítsa magát tőle. Első cselekedetétől kezdve — azért helyezték a világba, « hogy megmunkálja a földet » (« Genezis », II, 15) és nevet adjon minden dolognak — nincs többé tiszta természet, hanem egy olyan természet, amely emberiesedni kezd. Az úgynevezett természet át meg át van szőve mesterkedéseinkkel. Pedig nem tettünk mást századokon át, mint megismertük és durván berendeztük a világot. Most kezdjük megismerni titkait: az anyag, az élet és a lelki élet titkait; ez nagyfontosságú fordulat. Ahogy diadalmas hangon Marx « Feuerbach-ról szóló tézisei » bejelentik, ezentúl éppen annyira *átalakítunk*, mint *magyarázunk*. A bölcsesség bekebelezi az ipart. Az ipar őrültségeket fog elkövetni; de többet-e, mint a gondolkodás? Ebben az értelemben a *termelés* valóban az egyén lényeges aktivitása, azzal a feltétellel, hogy megadja a termelésnek azt a teljes perspektívát, ahol az a legszerénvebb feladatokat is az isteni ihlet fuvallatában ragadja meg, amely ihlet felemeli az emberiséget. A termelésnek, amely először az elemi szükségletek közvetlen kielégítéséhez volt szegezve, aztán vagy parazita érdekek sodorták el, vagy önmagától való megrészegülése, felszabadító és szabaddá tevő aktivitássá kell válnia, ha a személy *összes* követelményéhez alakul. E feltétel mellett ott, ahol a gazdaságinak az elsőbbsége uralkodik, ez már az emberinek az elsőbbsége. De a termelésnek csak legmagasabb célja adja meg értékét: az egyénekből álló világ eljövetele. A termelés ezt az értéket nem nyerheti el a módszerek szervezésével, se a termékek akkumulációjával, se a jólét puszta bevezetésével...

... Ha a diadalmas bőség egy nemével felvázoljuk a perszonalizáció számára megnyíló hatalmas távlatokat, ne feledkezzünk meg arról, hogy ez a jövő egyáltalán nem gépies. Minden pillanatban új nehézségekkel találkozik, rá van utalva mindegyikünk választására, és mindenegyes cserbenhagyásunk veszélyezteti. Az anyag lázadó és nemcsak passzív; támadó és nemcsak tunya. A perszonalizmus, Maurice Nédoncelle kifejezése szerint, nem « vasárnap-délutáni filozófia ». Mindenhova, ahova csak a személy elviszi a fényét, a természetbe, a testekbe vagy az anyagba, bevezeti homályosságát: a tudós formuláiba, az értelem kristá-

lyosságába, a szeretet áttetszőségébe. Mindenhol, ahol a szabadság fellendül, ezer kötelékkel nehezíti le. Mindenütt, ahol bensőségre lenne szükség, kifelé fordul, kitereget, általánosít: az érzéki tulajdonságok gyengítik az érzéklést, ahogy a fajok az élet hulladékai, a szokások akadályozzák a feltalálást és a szabályok a szeretet elhidegülését okozzák. Bekebelezve a személyes mindenség által, a természet szüntelenül a maga részéről való bekebelezéssel fenyegeti azt. Semmi se emlékeztet a Leibniz-i harmóniára a személyes ember és a világ kapcsolatában. Bizonytalanság, gond az osztályrészünk. Semmi se engedi láttatni, hogy ez a küzdelem belátható időn belül végetér, semmi se bátorít fel arra, hogy ne higgyük léthelyzetünk alkotóelemének. A megtestesült személyes mindenség tökéletessége ettől kezdve nem egy tökéletes rend, ahogy azt az összes filozófiák szeretnék (és az összes politikusok), akik azt hiszik, hogy egy nap az ember képes lesz totalizálni a világot. Ez egy szívósan harcos szabadság tökéletessége. A kudarcok között is fenn fog maradni. A liberális vagy forradalmi illúzió türelmetlen optimizmusa és a fasizmusok türelmetlen pesszimizmusa közt az ember sajátos útja a tragikus optimizmus, ahol a küzdelem és a nagyság klímájában találja meg igazi mértékét.

(Emmanuel Mounier. *Le Personnalisme*. Paris, P.U.F., 1950.)

5. — *A tudományos humanizmus*

A mai világ evolucioja felett, egészen nyilvánvaloan, a tudomány és a technika rendkívüli kifejlődése uralkodik. Azonban melyek a tulajdonképpeni kapcsolatok a tudomány és a humanizmus között? Láttuk, hogy a tudomány hozzájárult a hagyományos értékek elpusztításához. Képes-e ezeket helyettesíteni? Az emberek hitték, hogy igen. Ennélfogva a tudomány nem mint pusztító, hanem mint felszabadító jelent meg. Mégis, a civilizáció válsága, a gépesítés intenziválása, a fegyverek, amelyeket az új technika ad az embernek a kezébe önmaga ellen, más távlatokat sugalmaznak. Így beszéltek a «tudomány elembertelenedéséről» stb. Vajon véletlen műve-e a tudománynak ez a végzetes szerepe? Vagy ellenkezőleg, valódi természetét fedi-e fel? A probléma fel van vetve.

Természetes, hogy a tudósok tiltakoznak a tudomány bármilyen vád alá helyezése ellen. És néha a filozófusok is az ő nézetüket vallják Nevezetesen a marxisták, akik mint a racionalizmus örökösei, elfogadván az evolúció mai tényezőit, az ember felszabadulásának az eszközét látják a tudományban.

A humanizmust nem lehet a tudományon kívül, és még kevésbé a tudomány ellen felépíteni, minthogy uralkodik felettünk. A tudomány természeténél fogva jótétemény az ember számára s a civilizáció döntő tényezője: eggyé válik a haladással magával, amelynek eszméjét a tudományos humanizmus védői újból felveszik.

Egy 1946-ban tartott előadásban **FRÉDÉRIC JOLIOT** nagyon világosan teszi fel a kérdést: a tudomány ártatlan a bajokban, amelyekkel vádolják, ezekért egyedül a társadalom felelős, amelyet a tudomány szelleme elégtelenül hat át. A tudomány önmagában teljesen a jó ügyét szolgálja. A tudomány a valóságnak megnyugtató ismeretét közvetíti hozzánk, és tényezője az emberi egységnek. Bízni kell géniuszában és minden korlátozástól fel kell szabadítani.

PROMETHEUSZ ELHATÁROZÁSA

Még egy-két nemzedékkel ezelőtt ritkán vonták kétségbe, hogy a tudomány, az emberi szellem legkiválóbb képességeinek a megnyilvánulása, a természetes és spirituális jótétemények legtermékenyebb forrása. Persze a tudományos ismeretek széleskörű elterjedésének hatalmas ellenségei voltak a misztikus parancsok védői, valamint azok közt, akiknek nyereségei és kiváltságai az uralmuk alatt álló emberek félénk tudatlanságától függtek. Dacára a tudományos haladás kezdeti nehézségeinek és a helytelen kihasználása által okozott igazságtalanságoknak, a népnek a tudományba vetett bizalma szüntelenül növekedett.

Az utóbbi fél évszázad története tanúja volt ez általános meggyőződés gyökeres megváltozásának. A XIX. század vége óta mind gyakrabban jutnak kifejezésre aggodalmak a tudomány bizonyos szerencsétlen következményei miatt. Egyesek odáig mennek, hogy kétségbevonják a tudománynak, mint a civilizáció tényezőjének értékét. Az atombombával kapcsolatos legutóbbi események még növelték a tudománnyal szemben keletkezett zavart, még maguk a tudósok közt is. A tudománytörténelemből, főleg az újkori történelméből ismert helytelen felhasználásának a példái ellenére, én magam, szerencsére még számos más emberrel együtt, azokhoz tartozom, akik úgy vélik, hogy a tudomány már megengedte nekünk az anyagi felszabadulás igen magas fokának az elérését, ez pedig szellemi felszabadulásunk szükséges előfeltétele...

... Összefoglalóan azt mondanám, hogy a tisztán tudományos ismeretek, előzve a babonákat, felszabadítva bennünket láthatatlan rémektől, hozzásegítve a világegyetemben elfoglalt helyzetünk pontosabb ismeretéhez, meghozzák számunkra a lélek nyugalmát. A tudomány ezenkívül egységesítő elem a földgömbünkön szétszórt emberek eszméi között, s ez éppen egyik legfőbb érdeme. Szerintem nem létezik más

emberi tevékenység, amelyben az emberek közti egyetértés mindig olyan biztosan volna elérhető. A tudományos megfigyelés a gondolkodásra azonos módon reagál, bármi legyen is a földrajzi hosszúság vagy szélesség. És felvethetjük a kérdést, vajon nem lenne-e ugyanaz a helyzet világegyetemünkben élő más lényekkel is, amennyiben tényleg léteznek, legyen bár alakjuk még oly eltérő is a miénktől, feltéve hogy gondolkodási képességük lenne, — ebben áll a tudomány egyetemessége.

Ha a tiszta tudomány, az alapvető tudomány erkölcsi és társadalmi szerepét általában elismerik, kritikát az alkalmazása felett gyakorolnak, és a tudományt erkölcsösnek vagy erkölcstelennek tartják aszerint, hogy felhasználása jótékony-e vagy romboló.

Valóságban helyesebb lenne ezt az ítéletet nem a tudomány felett gyakorolni, hanem az emberek felett, akik alkalmazzák és felhasználják. Ezek általában nem tartoznak a tudomány köreihez. A tudománynak ezt a kettős arculatát sokféle módon lehet illusztrálni. A gépek, az újszerű eljárások egyrészt fájdalmas munkanélküliségi válságokat hívhatnak életre, másrészt nehéz munkára kényszerített munkások felszabadulását okozhatják.

Magának a háborúnak a terén az öntvények rendszeres tanulmányozása lehetővé tette új acélfajták feltalálását, amelyek páncél formájában a harcolókat oltalmazzák, hatalmasabb hatóerejű ágyúk alakjában pedig hozzájárulnak az elpusztításukhoz.

A biológia még megkapóbb példákkal szolgálhatna.

Maga az atombomba, amelynek borzalmas hatását Hirosima és Nagaszaki felett ismerjük, kutatások hosszú sorozatának az eredménye, amelyeknek az energiaforrások és a rádiumos elemek új kémiája terén békés alkalmazásokhoz is kell vezetniök.

Kétségtelenül tény, hogy korunk nehézségei a tudomány helytelen felhasználására vezethetők vissza, arra, amit a tudomány csalárd kihasználásának nevezhetnénk. A gazdasági válságok és a munkanélküliség, amelyek háborúkat idéznek elő, az atombomba által okozott szörnyű pusztítások, mind igen sulyos jelek, amelyek fel kell hogy riasszanak bennünket és kell hogy mindegyikünknél egészséges visszahatásokat váltsanak ki.

Elegendő lenne-e, ahogy javasolták, bezárni a laboratóriumokat, a tudósokat pedig, amennyiben nem akasztanák fel, megfosztani munkaeszközeiktől, és megelégedni az eddig szerzett, bőven elégségesnek tartott ismeretek, kiaknázásával?

A természet előbb — utóbb magára vállalná, hogy velünk kegyetlenül éreztesse az ilyen megaláztatásban rejlő hibát. Biztos, hogy még sokkal tragikusabb nehézségek martalékáivá lennénk, ha a tudomány nem haladt volna előre.

Azonban ha a jövő felé tekintunk, tudjuk, hogy például a föld ismert energiaforrásai igen gyorsan kimerülnek. Fontos erre gondolni és folytatni kutatásainkat, amelyek újakat fognak teremteni.

Valamilyen új baktérium megtámadhatja holnap az emberi nemet és megkísérelheti kipusztítását, mint egyéb már eltűnt fajokét. Létezik egy zooster nevű fűféle, amely két év alatt majdnem teljesen eltűnt a földgömb összes területeiről. Egy ilyen baleset, amelynek egy fű lett az áldozata, holnap lecsaphat az emberre is.

Ahhoz, hogy az ilyenfajta csapások ellen hatásosan küzdhessünk, a tudományos eredmények jelentékeny tartalékát kell felhalmoznunk.

Nemcsak őrültség lenne Prometheuszt ismét bilincsekbe verni, hanem a tudományos szellemet kell alkalmaznunk, hogy mai létünk nehéz problémáinak megtaláljuk a megoldását.

(Frédéric Joliot in *Conférences de l'UNESCO*
Paris, Fontaine, 1947)

GASTON BACHELARD, a tudománynak nem a gyakorlati hatásait veve tekintetbe, hanem az új felfedezésekét az emberi szellem szerkezetére, azonos bizalommal fejezi ki magát. Ha a modern tudomány megzavarja és bámulatba ejti is a szellemet, összehasonlíthatatlan kiterjedési lehetőségeket is ismertet meg vele:

NYILT RACIONALIZMUS

Amikor most a tudományos felfedezések lélektani hatásának problémáját vetik fel, nem kerülhetjük el annak a megállapítását, hogy korunk tudománya forradalmi dinamikájának mélységesen kell hatnia a szellem szerkezetére. A szellemnek változékony a szerkezete attól a perctől kezdve, amióta az ismereteknek történetük van. Valóban, az ember története szenvedélyeiben, előítéleteiben, mindenben, ami közvetlen ösztönzésekből származik, lehet örök újrakezdés; vannak azonban gondolatok, amelyek nem kezdődnek újra; ezek azok, amelyeket helyesbítettek, kiszélesítettek, kiegészítettek. Ezek nem térnek vissza korlátozott és bizonytalan területükhöz. Márpedig a tudományos szellem lényegében a tudás helyesbítése, az ismeretek kereteinek a kiszélesítése. Amikor ez a szellem történelmi múltja felett bíráskodik, elítéli azt. Szerkezete históriai hibáinak tudomásulvétele. Tudományosan az igazságot egy hosszantartó tévedés helyesbítésének, a tapasztalatot közös és elsődleges illúziók helyesbítésének tekintjük. Az egész tudomány intellektuális élete dialektikuson az ismereteknek ezen a kicsiny területén játszódik le, az ismeretlen határán. Az elmélkedés lényege annak

a megértése, hogy nem értettünk meg valamit. A nem-bacon-i, nem-euklideszi, nem-descartes-i eszméket ebben a történeti dialektikában szokták összefoglalni, amit egy tévedés helyesbítése, egy rendszer kiszélesítése, egy gondolat kiegészítése jelent.

Csupán egy kevés szociális élet, egy kevés emberi rokonszenv hiányzik ahhoz, hogy az új tudományos szellem — francia kezdőbetűiből összetéve: n.e.s. — ugyanazt a formáló értéket kapja, mint az «új gazdasági politika» — a n.e.p. Sok tudós számára, aki szenvedélyesen keresi a szenvedély nélküli életet, a jelenlegi problémák érdeke valamely elsődleges szellemi érdeknek felel meg, amelyben az értelem a sorsát teszi kockára. Reichenbach éppen a nemzedékek egy adott összeütközését említi a tudomány mélységes értelmére vonatkozólag (1). Compton egy J.J. Thomsonnál Cambridge-ben tett látogatása alkalmából találkozott a hét végére éppen odaérkezett G.P. Thomsonnal. Elektronikus hullámokkal előállított fényképek vizsgálatával szórakoztak; és Compton megjegyzi e témával kapcsolatban: «Valóságos drámai esemény volt figyelni a nagy öreg tudós lelkesedését, aki legjobb éveit arra pazarolta, hogy az elektrón igen apró testszerű természetét bizonyítsa, lelkesedését fia műve iránt, aki felfedezte, hogy az elektrónok csak mozgásban levő hullámok.» (2) Apától fiúig felmérhetjük a filozófiai forradalmat, amit az elektrónnak mint anyagnak a feladása jelent, s felbecsülhetjük az intellektuális lelkierőt, ami a valóságnak ilyen reviziójához szükséges. A fizikusok husz év óta kénytelenek voltak háromszor-négyszer újrafogalmazni eszméiket, és intellektuális értelemben újrakezdeni az életet.

Egyébként elég lélektanilag megállapítani korunk tudományának befejezetlen állapotát ahhoz, hogy benső benyomásunk legyen arról, mi a *nyílt racionalizmus*. Tényleges megújulást jelent az elméleti gondolkodás sugalmazásaival szemben.

... Különben mindenki újra átélheti ezeket a szellemi átváltozásokat, visszaemlékezve arra a zavarra és izgalomra, amelyet az új elméletek az egyéni műveltség terén okoztak: ezek olyan erőfeszítéseket követelnek, hogy már nem is látszanak természeteseknek. Azonban a teremtő természet egészen lelkünk mélyéig működik; egy nap észrevesszük, hogy megértettünk valamit. Miféle megvilágításban ismerjük fel elsősorban ezeknek a hirtelen szintéziseknek az értékét? Kifejezhetetlen világosságban, amely értelmünket biztonsággal és boldogsággal tölti el. Ez az intellektuális boldogság a haladás első jele. Jean Heringgel, a fenomenológussal (3) emlékezhetünk itt arra, hogy a «legmagasabb szel-

(1) Reichenbach: «La philosophie scientifique» («A tudományos filozofia»). Vouillemin fordításában, 1932.
(2) *Scientific Monthly*, 1929. 28. szám
(3) Jean Hering: «Phénomenologie et Philosophie religieuse» («Fenomenológia és vallásbölcselet»). Strassburg 1925

lemi fejlettségű személy, látókörének nagyobb kiterjedése által mindig képes lesz megérteni azokat, akik hozzá képest alacsonyabb színvonalon állnak, ... míg az ellenkezője lehetetlen». A megértésnek dinamikus tengelye van, ez szellemi lendület, vitális lendület. Az einsteini mechanika hozzájárul a Newton-i teória megértéséhez. Broglie mechanikája hozzájárul a tisztán optikus teóriák megértéséhez. Az elméletek e két utóbbi csoportja között az új fizika egy szintézist létesít, amely kifejleszti és befejezi a descartes-i ismeretelméletet. Ha képesek lennénk a tárgyilagos műveltséget lélektani műveltség hozzájárulásával kiegészíteni, az élet minden energiájával teljesen belemerülve a kutatásba, megéreznők azt a hirtelen élénkséget, amit a matematikai fizika teremtő szintézisei adnak a léleknek.

(Gaston Bachelard. *Le Nouvel Esprit scientifique.* Paris, P.U.F., 1934.)

A tudományos szellem természetes optimizmusa mégsem lehet aggodalmaktól mentes. Kétségtelenül az Egyesült Államokban jelentkeznek ezek az aggodalmak a legvilágosabban — ahol lehetőségeivel és kockázataival, ami az emberi nem jövőjét illeti, a tudományos haladás a legnyilvánvalobban követel elismerést. John Brown például — minekutána a «Korunk irodalmának körképe az Egyesült Államokban» című művében kiemelte nagyszámú amerikai tudós és filozófus «visszatérését idealistább állásfoglalásokhoz» — ami ugyan a tudományos humanizmus alapjaival, amelyeket ugyanezek a tudósok és filozófusok éppen le akarnak rakni, ellentétes visszatérésnek látszik —, megállapítja:

«Egy uj tudományos humanizmus születésének és az idealista gondolkodás megujhodásának egyidejűsége ma a meglepő jelenségek egyike az Egyesült Államokban. Egyébként nincsen ebben a koincidenciában oly mértékben reális ellentmondás, mint hinni lehetne. Ellenkezőleg, felvethetjük a kérdést, hogy vajon ez a két irányzat nem fejez-e ki, különböző formában, közös aggodalmakat: «emberi lények emberi humánus alkalmazása» — ahogyan ezt Wiener mondja — «azaz a mai ember ellenállása az egyén mechanizálásával, az öntudatlan és felelőtlen tudomány fenyegetéseivel szemben, amelyek mind súlyosabban nehezednek rá.»

A mai embernek ezt az ellenallasat, nyugtalanságat, és mindamellett egy új «bölcsesség» alapításának kényszerűségét az élet új feltételeivel, amelyeket ismereteinek haladása rákényszerít, egy amerikai tudós, **ROBERT OPPENHEIMER**, akı a világon ma kétségtelenül az atomfizika egyik legismertebb képviselője, nagy erővel idézte fel legutóbb:

A tudás egysége, az emberi közösségek természete, maga a társadalom és a kultúra fogalma, oly mélyenjáróan átalakult az utóbbi évek folyamán, hogy a mi világunk sok szempontból új világgá vált. Ez az átalakulás nem vezethető vissza csupán új elemeknek életünkbe való behatolására: tényleg következménye a már létezőnek a minőségében végbement változásnak.

Új például maga a változás ritmusának a megváltozása — az a tény, hogy életünk évei nem mutatnak fel többé, mint atyáinkéi, csekély alkalmazkodásokat, hanem lényeges átváltozásokat.

Új, hogy ismereteink a természetről egyetlen nemzedék életében bekebelezték, újraöntötték, és túlhaladták összes addig felhalmozott ismereteinket.

Új, hogy a technika haladása lehetővé teszi nekünk a legtávolabb élő népek megismerését és kötelez arra, hogy testvéreinknek tekintsük őket.

Új minden társadalmon belül a szellemi és világi tekintély felbomlásának és megromlásának a veszélye.

Mindinkább nyílt, mindinkább eklektikus világban élünk. Túlsokat tudunk, semmint hogy egyetlen ember sokat tudhasson; életmódunk túlságosan eltérő ahhoz, hogy valóban szolidárisaknak érezhessük magunkat; hagyományaink, tudományunk, művészetünk elválasztanak egymástól ugyanakkor, amikor egyesítenek. Tudásunk visszafordíthatatlansága megtiltja nekünk a visszakozást. Amit az ember egszer megtanult, az mindig az övé marad. Nem szabad, hogy ne vegyünk tudomást felfedezésekről, hogy süketek maradjunk idegen népek hívó hangjával szemben, hogy kizárjuk a Kelet nagy kultúráit, az óceánok és saját megérteni-nemakarásunknak kettős sorompója mögé.

A probléma nem új, fogják mondani, hiszen mindig több tudnivaló létezett, mint amit egyetlen ember megtanulhatott. Ez igaz, de a mi számunkra elérhető világegyetem változatossága, bonyolultsága, gazdagsága sohasem fenyegette ennyire közvetlenül mindenegyes társadalomnak a hagyományos rendjét. A mindennapi élet minősége és a kultúrák különbözősége, a többi népek különössége, a világ óriási kiterjedése közti ellentét sosem volt olyan brutális.

Olyan világ ez, amelyben mindegyikünknek, ismerve képességeink határait — a veszélyt, hogy felületessé válhatunk, valamint a kísértést, hogy átengedjük magunkat a fáradtságnak —, ragaszkodnia kell könnyezetéhez, ahhoz amit tud, amit tenni képes, barátaihoz, szerelméhez, különben kockáztatja, hogy az egyetemes zűrzavarban elvesszen, hogy többé semmit sem tudjon, semmit sem szeressen.

De ugyanakkor olyan világ is, amelyben nincsen többé mentsége a tudatlanságnak, az érzéketlenségnek, a közömbösségnek. Ha valaki olyan életfelfogást fejt ki előttünk, amely eltér a mienkétől, ha szépnek talál valamit, amit mi visszataszítónak tartunk, persze zavartan vagy fáradtan eltávozhatunk. Ez azonban gyengeség vagy gyávaság lenne.

Minthogy tehát abban az állandó meggyőződésben kell élnünk, hogy számunkra túlnagy világhoz, túlságosan változatos emberiséghez tartozunk, legyen erényeink kritériuma az a bölcsesség, amelyet képesek leszünk tanusítani életmódunk, munkánk, szépségideálunk kiválasztásában.

Az a rendkívül nehéz egyensúly, amelyet a dolgok felülete és a dolgok mélysége között fenn kell tartanunk, kétségkívül a legújabb jelenség a XX. század emberének a helyzetében. Hasztalan tagadnánk ezt. Ellenkezőleg el kell fogadnunk ezt az új adottságot és meg kell tanulnunk felhasználni az összes erőforrásokat, amelyek még rendelkezésünkre állanak.

Ennek a problémának, amely minden ember közös problémája, a tudós és a művész számára egyben lényegesebbnek és kevésbé aggodalmasnak kellene lennie. Ezek mindketten tényleg hivatásuknál fogva a rejtélyek határán működnek. Feladatuk az újdonságot és a megszokottat összehangolni, megtalálni a forradalmi és a hagyományos közti szintézist, részleges rendet teremteni a káoszban. Munkájuk és életük által segíthetik önmagukat, valamint a többi embereket azoknak az ösvényeknek a megtalálásában, amelyek majd közelhozzák egymáshoz a településeket, és segítik őket egy valóságos emberi közösség kapcsolatainak megteremtésében.

Életünk nem lesz könnyű. Küzdenünk kell majd, hogy megtanuljunk résztvenni környezetünk életében anélkül, hogy a világ folyásával szemben érdektelenekké válnánk; hogy ápoljuk a szépség iránti személyes hajlamunkat, és hogy egyben képesek legyünk felismerni azt abban, ami nekünk a legidegenebb; hogy oltalmazzuk kertünk virágait a nagy szelek ellen, amelyek határtalan földünk térségein végigsöpörnek. Mert ezek az emberi élet alapfeltételei.

(J. Robert Oppenheimer. *The open mind.* New York, Simon and Shuster, 1955)

A SZERZŐK ÉS MŰVEIK

Ez a névmutató azoknak a szerzőknek neveit szedi betűrendbe, akiknek írásaiból a könyv szemelvényeket hoz. Mindegyikről a legszükségesebb életrajzi és könyvészeti adatokat is közli. Csak a főművek cimeit említhettük meg. A művek cimeit lehetőleg eredetiben idézzük, de magyar fordítását is megadjuk.

ADLER (Alfred). Osztrák idegorvos, az individuálpszichológia megalapitója (1870-1937). — *Studien über die Minderwertigkeit von Organen* [Tanulmányok a szervek alsóbbrendűségéről] (Wien, 1907); *Über den nervösen Charakter* [Az ideges jellemről] (Wiesbaden, Bergmann, 1912); *Die Technik der Individualpsychologie* [Az individuálpszichológia technikája] (München, Bergmann, 1928)

ALAIN (Émile CHARTIER irói neve). Francia iró és bölcselő (1868-1951). — *Système des Beaux-Arts* [A szépművészetek rendszere] (Paris, Gallimard, 1926); *Onze chapitres sur Platon* [Tizenegy fejezet Platóról] (Paris, Hartmann, 1929); *Préliminaires a l'esthétique* [Előzetes tisztáznivalók az esztétikához] (Paris, Gallimard, 1940); *Éléments de philosophie* [A bölcselet elemei] (Paris, Gallimard, 1941); *Propos* [Alain beszél] (Paris, Gallimard, 1956)

ALQUIÉ (Ferdinand). Francia bölcselő (1906-). — *Notions de psychologie générale* [Az általános lélektan alapfogalmai] (Paris, Chantiers, 1936) *Leçons de philosophie* [Bölcseleti előadások] (Paris, Didier, 1931-1951) *Descartes, l'homme et l'oeuvre* [Descartes, az ember és életműve] (Paris, Hatier-Boivin, 1956)

ARON (Raymond). Francia iró (1905-). — *La sociologie allemande contemporaine* [Korunk német szociológiája] (Paris, Alcan, 1935); *La théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* [A történet elmélete a mai Németországban] (Paris, Vrin, 1938); *Les guerres en chaine* [A láncolatos háborúk] (Paris, Gallimard, 1951)

ARP (Hans). Francia festő és szobrász (1887-). — *Les ismes de l'art* [A művészet izmusai] (Társszerzői El Lissitzky, Paris, 1925); *On my way* [A magam útján] (New York, Wittenborn, Schultz, 1948); *Le siège de l'aér* [A levegő ostroma] (Paris, Vrille, 1946)

BACHELARD (Gaston). Francia bölcselő (1884-). — *La formation de l'esprit scientifique* [A tudományos szellem keletkezése] (Paris, Vrin, 1938); *La philosophie du non* [A tagadás bölcselete] (Paris, P.U.F., 1940); *L'eau et les rêves* [A viz és az álmodozások] (Paris, Corti, 1942); *L'air et les songes* [A levegő és az álmok] (Paris, Gallimard, 1943); *Le matérialisme rationnel* [Az észszerű materializmus] (Paris, P.U.F., 1953)

BARTH (Karl). Svájci protestáns teológus (1886-). — *Römerbrief* [A rómaiakhoz irt levél] (Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1940); *Die kirchliche Dogmatik* [Egyházi dogmatika] (Zollikon-Zürich, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1939-1955); *Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* [Protestáns teológia a XIX. században] (Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947)

BERDJAJEV (Nikolaj Alekszandrovics). Orosz bölcselő, megh. Párizsban (1874-1948) — *Cinq méditations sur l'existence* [Öt elmélkedés a létezésről] (Paris, Aubier, 1936) *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* [Az emberi rabszolgaságról és szabadságról] (Paris, Aubier, 1946) *Essai de métaphysique eschatologique, acte créateur et objectivation* [Kísérlet a végső dolgok metafizikájáról, a teremtő aktus és az objektiválás] (Paris, Aubier, 1946)

BERGSON (Henri). Francia bölcselő, irodalmi Nobel-díjat kapott 1927-ben (1859-1941). — *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Kísérlet az öntudat közvetlen adottságairól] (Paris, P.U.F., 1889); *Matière et mémoire* [Anyag és emlékezet] (Paris, P.U.F., 1897); *L'évolution créatrice* [A teremtő fejlődés] (Paris, P.U.F., 1906); *Les deux sources de la morale et de la religion* [Az erkölcs és a vallás két forrása] (Paris, P.U.F., 1932)

BERNANOS (Georges). Francia író (1888-1948). — *La grande peur des bien-pensants* [Az illendően gondolkozók nagy rettegése] (Paris, Grasset, 1930); *Journal d'un cure de campagne* [Egy falusi plebános naplója] (Paris, Plon, 1936); *Lettres aux Anglais* [Levél az angolokhoz] (Paris, Gallimard, 1946); *La liberté, pour quoi faire?* [Szabadság, de mely célra?] (Paris, Gallimard, 1953)

BOHR (Niels). Dán fizikus, az atom szerkezetéről szóló vizsgálataiért 1922-ben fizikai Nobel-díjat kapott (1885-1962). — *La théorie atomique et la description des phénomenes* [Az atomelmélet és az atomjelenségek leírása] (Paris, Gauthier-Villars, 1932) *Physique nucléaire* [Atommag-fizika] (Paris, Hermann, 1938); *Quantum d'action et noyaux atomiques* [Hatáskvantum és atommagok] (Paris, Hermann, 1939)

BOURBAKI (Nicolas). Francia matematikusok egy csoportjának gyűjtő-álneve [H. Cartan, Cl. Chabauty, J. Dieudonné, Ch. Ehresmann, A. Weil, etc.], akik 1939 óta egy logikai pontból kiindulva megkísérelték újra felfedezni a matematikát — *Éléments de mathématique* [A matematika elemei] (Paris, Hermann, 1940-1958)

BRETON (Andre). Francia író (1896-). — *Les champs magnétique* [Mágneses erőmezők] (Társszerző: Philippe Soupault. Paris, Sans-Pareil, 1920), *Manifeste du surréalisme* [A szürrealizmus kiáltványa] (Paris, Kra, 1924); *Les pas perdu* [Hiábavaló erőfeszítések] (Paris, Gallimard, 1924); *Le surréalisme et la peinture* [A szürrealizmus és a festészet] (Paris, Gallimard, 1928); *Second manifeste du surréalisme* [A szürrealizmus második kiáltványa] (Paris, Kra, 1930); *L'immaculée conception* [A szeplőtelen fogantatás] (Társszerző: Paul Éluard. Paris Éd. Surrealistes, 1930), *Nadja* (Paris, Gallimard, 1928); *Les vases communicants* [A közlekedő edények] (Paris, Gallimard, 1955); *Anthologie de l'humour noir* [A sötét humor antológiája] (Paris, Sagittaire, 1940); *Entretiens, 1913-1952, avec André Parinaud (et al.)* [Beszelgetések...] (Paris, Gallimard, 1952)

BROGLIE (Louis, prince de). Francia fizikus, a Tudományos Akademia örökös titkára; a hullámmechanika felfedezéséért 1929-ben Nobel-díjat kapott (1892-). — *Matière et lumière* [Anyag és fény] (Paris, Michel, 1937); *Continu et discontinu en physique moderne* [Folytonosság és megszakitottság a modern fizikában] (Paris, Michel, 1941); *Une nouvelle théorie de la lumière* [Új fényelmélet] (Paris, Hermann, 1941); *Nouvelles perspectives en microphysique* [Új távlatok a mikrofizikában] (Paris, Michel, 1956)

BRUNSCHVICG (Léon). Francia bölcselő (1869-1944). — *Spinoza et ses contemporains* [Spinoza és kortársai] (Paris, Alcan, 1894); *Les étapes de la philosophie mathématique* [A matematikai bölcselet szakaszai] (Paris, Alcan, 1929); *Les ages de l'intelligence* [Az intelligencia korszakai] (Paris, Alcan, 1927); *De la vrai et de la fausse conversion* [Az igazi és a hamis megtérésről] (Paris, P.U.F., 1950)

BURLOUD (Albert). Francia bölcselő (1888-). — *Le caractère* [A jellem] (Paris, P.U.F., 1942); *Précis de psychologie* [A lélektan alapvonalai] (Paris, Hachette, 1953). *Psychologie et sensibilité* [Pszichológia és érzékenység] (Paris, Colin, 1953)

CAMUS (Albert); Francia író 1957-ben irodalmi Nobel-díjat kapott (1913-1960). — *L'étranger* [Az idegen] (Paris, Gallimard, 1942); *Le mythe de Sisyphe* [Sziszifusz mítosza] (Paris, Gallimard, 1942); *Le peste* [A pestis] (Paris, Gallimard, 1947); *L'homme révolté* [A lázadó ember] (Paris, Gallimard, 1951); *La chute* [A bukás] (Paris, Gallimard, 1956)

CARNAP (Rudolf) Német szarmazasu amerikai bölcselő (1891-) — *Logische Syntax der Sprache* [A nyelv logikai mondattana] (Wien, Springer, 1934), *L ancienne et la nouvelle logique* [Regi és uj logika] (Paris, Hermann, 1933), *Le probleme de la logique de la science* [A tudományok logikájának problemája] (Paris, Hermann, 1935)

CATTELL (Raymond Bernard) Angol szuletesű amerikai pszichologus (1905-) — *Psychology and the religious quest* [Pszichológia es valláskeresés] (London, Nelson, 1938), *Personality, a systematic theoretical and factual study* [Szemelyiseg, egy rendszeres elmeleti es tárgyi tanulmány] (New York, McGraw-Hill, 1950), *Factor analysis* [Tenyezőelemzes] (New York, Harper, 1952), *Manuel d'application du test d'intelligence* [Intelligenciavizsgák kezikonyve] (Paris, Centre de Psychologie Appliquée, 1954)

CHESTOV (Léon Svarcman iroi neve) Orosz bolcselő, meghalt Párizsban (1866-1938). — *La philosophie de la tragedie* [A tragedia bolcselete] (Paris, Schiffrin, 1927), *Kierkegaard et la philosophie existentielle* [Kierkegaard és az exisztenciális bolcselet] (Paris, Vrin, 1936), *Athenes et Jerusalem, essai de philosophie religieuse* [Athén es Jeruzsálem] (Paris, Vrin, 1938)

CLAUDEL (Paul) Francia iró es diplomata (1868-1955) — *Positions et propositions* [Állásfoglalások es állitasok] (Paris, Gallimard, 1929-1934), *Oeuvres completes* [ósszes művei] (Paris, Gallimard, 1950-)

COEUROY (Andre, Jean Belim iro neve) Nyelvesz es zenetudos (1891-) — *Les chefs d'oeuvre de la musique de chambre* [Remekművek a kamarazene terén] (Társszerző C Rostand Paris, Plon, 1952), *Weber* (Paris, Alcan, 1925), *Dictionnaire critique de la musique ancienne et modern* [A regi es a modern zene kritikai szótára] (Paris, Payot, 1956)

CROCE (Benedetto) Olasz bolcselő es politikus (1866-1952) — *Filosofia della pratica economica ed etica* [A gazdasagi es erkolcsi gyakorlat bolcselete] (Bari, Laterza, 1923), *Bréviaire d'esthetique* [Az esztetika breviáriuma] (Paris, Payot, 1922), *Contributo alla critica di me stesso* [Adalekok onmagam bírálatához] (Bari, Laterza, 1926)

DILTHEY (Wilhelm) Nemet bolcselő (1833-1911) — *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Bevezetes a szellemtudományokba] (Leipzig, Teubner, 1923), *Theorie des conceptions du monde* [Vilagnezettan] (Paris, PUF, 1946), *Le monde de l'esprit* [A szellem világa] (Paris, Aubier, 1947)

DUBUFFET (Jean) Francia festő (1901-) — *Prospectus aux amateurs de tout genre* [Prospektus mindenfajta amatőr számára] (Paris, Gallimard, 1946) *L'art brut préféré aux arts culturels* [Inkább a nyers műveszet mint a kulturművészetek] (Paris, Droum, 1949)

EDDINGTON (Sir Arthur Stanley) Angol csillagász es fizikus (1882-1944) — *Space, time and gravitation* [Ter, idő es nehezkedesi erő] (Cambridge, University Press 1920), *The expanding universe* [A tágulo világegyetem] (Cambridge, University Press, 1933), *Sur le probleme du déterminisme* [A determinizmus problemájáról] (Paris, Herman, 1934), *The philosophy of physical science* [A fizika filozófiája] (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958)

EINSTEIN (Albert) Nemet származásu amerikai fizikus, 1921-ben fizikai Nobeldijat kapott (1879-1955) — *Über die spezielle und allgemeine Relativitatstheorie* [A relativitás különos és általános elméleteről] (Braunschweig, Vieweg, 1954); *Mein Weltbild* [Hogyan latom a világot] (Amsterdam, Querido, 1934), *Evolution of physics* [A fizika fejlődese] (Társszerző· Leopold Infeld New York, Simon and Shuster, 1938), *Les fondements de la théorie de la relativite generale* [Az általános relativitás elméletének alapjai] (Paris, Hermann, 1933)

ELIOT (Thomas Stearns) Amerikai származásu angol koltó es iró (1888-1965). — *Collected poems, 1909-1935* [Összegyüjtott költeményei, 1909-1935] (London, Faber & Faber, 1936), *Essais choisis* [Válogatott esszei] (Paris, Le Seuil, 1950)

ERNST (Max) Nemet származású amerikai festő (1891-) — *La femme 100 têtes* [Az asszony, száz fej] (Paris, Carrefour, 1929), *Rêve d'une petite fille qui voulut entrer au Carmel* [Egy kislány álma, aki a Carmel-zárdába akart belépni] (Paris, Carrefour 1930), *Une semaine de bonté* [Egy hét jóság] (Paris, Bucher, 1934); szovegek az 1937-es *Cahiers d'Art* különszámában

FAURE (Élie) Francia műtortenesz (1873-1937) — *L'esprit des formes* [A formák szelleme] (Paris, Crès, 1933), *Histoire de l'art* [A művészet története] (Paris, Plon, 1947-1949) *Equivalences* [Egyenértékek] (Paris, Marin 1951)

FOCILLON (Henri) Francia műtortenesz (1881-1943) — *Histoire de la peinture en Europe aux XIXe et XXe siecles* [Az európai festeszet tortenete a XIX es a XX században] (Paris, Laurens, 1929), *Vie des formes* [A formák élete] (Paris, Alcan 1939), *L'an mil* [Az ezredik ev] (Paris, Colin 1952)

FRANCASTEL (Pierre) Francia műkritikus (1900-) — *Peinture et société* [Festeszet és társadalom] (Paris, Audin, 1952), *Histoire de la peinture française* [A francia festeszet története] (Tarsszerző Pierre Tisne New York, Elsevier, 1955), *Art et technique aux XIXe et XXe siecles* [Művészet es technika a XIX es XX szazadban] (Paris, Minuit, 1956)

FREUD (Sigmund) Osztrák orvos es elmegyógyasz, a pszichoanalízis megalapítója (1856-1939) — *Die Traumdeutung* [Álommagyarázat] (Leipzig, Deuticke, 1921), *Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse* [Előadasok Bevezetés a pszichoanalízisbe] (Leipzig, Heller, 1918), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [A mindennapi elet pszichopatológiaja] (Berlin Karger 1912) *Ma vie et la psychanalyse* [Életem es a pszichoanalízis] (Paris Gallimard 1949)

GANDHI (Mohandasz Karamcsand, mas neven «Mahatma» a Nagy Lelek) Hindu hazafi es bolcselő (1869-1948) — *M K Gandhi at work* [Gandhi munkában] (New York, Macmillan 1931) *Lettres a l Ashram* [Levelek az Asramhoz] (Paris, Michel 1948), *A guide to health* [Útmutató az egeszsegher] (Madras, Ganesan 1921)

GIDE (Andre) Francia iró, irodalmi Nobel-dijat kapott 1947-ben (1869-1951) — *Les nourritures terrestres* [Földi táplalekok] (Paris Gallimard, 1897) *L'immoraliste* [Az erkolcstelen] (Paris, Gallimard, 1902) *La porte etroite* [A szűk kapu] (Paris, Gallimard, 1909), *Incidences* [Ötletek] (Paris Gallimard, 1924), *Les faux monnayeurs* [A penzhamisítók] (Paris Gallimard 1925) *Si le grain ne meurt* [Ha a mag jo foldbe esik] (Paris Gallimard 1926) *Les nouvelles nourritures* [Új táplálékok] (Paris, Gallimard 1935) *Journal 1889-1949* [Napló] (Paris, Gallimard 1950)

GILSON (Étienne Henry) Francia bolcselő (1884-) — *Index scolastico-cartesien* [Skolasztikus es karteziánus index] (Paris, Alcan, 1913), *L étre et l'essence* [Lét es lenyeg] (Paris, Vrin 1948) *La philosophie au Moyen-Age* [A kozepkor bolcselete] (Paris, Vrin 1947) *Christianisme et philosophie* [Keresztenyseg es bölcselet] (Paris Vrin, 1949)

GIROD (Roger) Svájci szociologus (1921-) — *Points d'appui* [Támaszpontok] (Genève Mont-Blanc, 1952), *Les attitudes collectives et relations humaines dans les sciences sociales americaines* [Kollektív magatartás es emberi vonatkozások az amerikai társadalomtudományokban] (Paris P U F 1953)

GISCHIA (Leon) Francia festő es műtortenesz (1904-) — *La sculpture en France depuis Rodin* [A francia szobrászat Rodin óta] (Tarsszerző Nicole Vedrès Paris, Le Seuil 1945) *Les arts primitifs français art merovingien, art carolingien, art roman* [A francia primitiv művészetek a merovíng, a karoling és a román művészet] (Társszerző L Mazenod Paris Arts et Metiers Graphiques, 1953)

GOLDSTEIN (Kurt) Nemet származásu amerikai orvos (1878-) — *Psychologische Analysen hirnpathologischer Falle* [Agykórtani esetek lélektani elemzese] (Társszerző Adhemar Gelb Leipzig, Barth 1920), *« L analyse de l'aphasie »* [A beszelőképesseg elvesztesének elemzése] *(Journal de psychologie normale et pathologique, 1933) Language and language disturbances* [Nyelv- es beszedzavarok] (New York, Grune and Strattoh, 1948) *Des Aufbau des Organismus* [A szervezet szerkezete] (Haag Nijhoff, 1934)

GORKIJ (Makszim, Alekszej Makszimovics Peskov iroi neve) Orosz iró (1868-1936) *Oeuvres completes* [Összes művei] (Paris, Editeurs Français Reunis 19)

GUARDINI (Romano) Nemet katolikus teológus, Veronában született (1885-) — *Das Wesen des Christentums* [A keresztenyseg lenyege] (Würzburg, Werkbundverlag, 1938), *Freiheit, Gnade, Schiksal* [Szabadság kegyelem, sors] (München Kösel, 1948) *Die letzten Dinge* [A vegső dolgok] (Würzburg, Werkbundverlag 1949) *Vom lebendigen Gott* [Az élő Istenről] (Leipzig St Benno 1954)

GUÉNON (René). Francia író és orientalista, Kairóban halt meg (1886-1951). — *La crise du monde moderne* [A modern világ válsága] (Paris, Gallimard, 1946); *La métaphysique orientale* [Kelet metafizikája] (Paris, Chacornac, 1951); *Orient et Occident* [Kelet és Nyugat] (Paris, Véga, 1951)

GUILLAUME (Paul). Francia bölcselő (1878-). — *La formation des habitudes* [Hogyan keletkeznek a szokások?] (Paris, P.U.F., 1947); *Manuel de psychologie* [A lélektan kézikönyve] (Paris, P.U.F., 1943); *La psychologie animal* [Állatpszichológia] (Paris, Colín, 1953)

HEIDEGGER (Martin) Német bölcselő (1889-). — *Sein und Zeit* [Lét és idő] (Halle a.d.S., Niemeyer, 1935-); *Was ist Metaphysik?* [Mi a metafizika?] (Bonn, Cohen, 1929); *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant és a metafizika problémája] (Bonn, Cohen, 1929)

HUIZINGA (Johan). Holland történész (1872-1945). — *Herfsttij der Middeleeuwen* [A középkor alkonya] (Haarlem, Tjeenk Willink, 1950); *A l'aube de la paix* [A béke hajnalán] (Paris, Panthéon, 1945); *Homo ludens* [A játszó ember] (Paris, Gallimard, 1951); *Erasmus* (Paris, Gallimard, 1958)

HUSSERL (Edmund). Német bölcselő (1859-1938). — *Logische Untersuchungen* [Logikai vizsgálódások] (Halle a.d.S., Niemeyer, 1913-1922); *Méditations cartésiennes* [Kartéziánus elmélkedések] (Paris, Vrin, 1947); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Gondolatok egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai bölcselethez] (Halle a.d.S., Niemeyer, 1928-)

JASPERS (Karl). Német böcselő (1883-). — *Existenzphilosophie* [A létezés bölcselete] (Berlin, Gruyter, 1938); *Allgemeine Psychopathologie* [Általános pszichopatológia] (Berlin, Springer, 1913); *Die geistige Situation unserer Zeit* [Korunk szellemi helyzete] (Berlin, Gruyter, 1931); *Der philosophische Glaube* [A bölcseleti hit] (München, Piper, 1948)

JAURES (Jean Léon). Francia politikus és bölcselő (1859-1914). — *Le socialisme et les peuples* [A szocializmus és a népek] (Paris, 1899) - *Études socialistes* [Szocialista tanulmányok] (Paris, Ollendorff, 1902); *Histoire socialiste de la Révolution française* [A francia forradalom szocialista története] (Paris, « L'Humanité », 1922)

JOLIOT (Frédéric). Francia fizikus, 1935-ben kémiai Nobel-díjat kapott (1900-1958). — *Projection de noyaux atomiques* [Atommagok kivetítése] (Paris, Hermann, 1933); *La radioactivité artificielle* [A mesterséges rádióaktivitás] (Paris, Hermann, 1935)

JUNG (Carl). Svájci elmegyógyász (1875-1961). — *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [A kapcsolat az Én és a tudattalan közt] (Darmstadt, Reichl, 1928); *L'homme á la découverte de son âme* [Az ember felfedezi a lelkét] (Genève, Mont-Blanc, 1944); *Von den Wurzeln des Bewusstseins* [Az öntudat gyökereiről] (Zürich, Rascher, 1954)

KANDINSKY (Wassily). Oroszeredetű francia festő (1866-1944). — *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier* [A szellemiről a művészetben s különösen a festészetben] (Paris, Drouin, 1949)

KLINEBERG (Otto). Amerikai szociológus (1899-). — *Race and psychology* [Faj és pszichológia] (Paris, UNESCO, 1951); *Tensions affecting international understanding* [A nemzetközi megértést akadályozó feszültségek] (New York, Social Science Research Council, 1950)

LANGEVIN (Paul). Francia fizikus és bölcselő (1872-1946). — *La relativité, conclusion générale* [A relativitás: általános következtetés] (Paris, Hermann, 1932); *La notion de corpuscules et d'atomes* [A testecskék és az atomok fogalma] (Paris, Hermann, 1934); *Oeuvres scientifiques* [Tudományos munkái] (Paris, C.N.R.F., 1951); *La pensée et l'action* [Gondolkodás és cselekvés] (Paris, Editeurs Français Réunis, 1950)

LÉVI-STRAUSS (Claude). Francia etnológus (1908-). — *Les structures élémentaires de la parenté* [A rokonság elemi szerkezete] (Paris, P.U.F., 1949); *Race et histoire* [Faj és történet] (Paris, UNESCO, 1953); *Tristes tropiques* [Szomorú trópusok] (Paris, Plon, 1955)

LUBAC (Henri de). Francia jezsuita teologus (1896-) *Le drame de l'humanite athée* [Az ateista emberiség drámája] (Paris, Spes, 1945); *Amida* (Paris, Le Seuil, 1955)

LUKÁCS (György). Magyar irodalomtörtenesz es bölcselő (1885-). — *Die Theorie des Romans* [A regény elmélete] (Berlin, Cassirer, 1920); *Essays über Realismus* [Esszék a realizmusról] (Berlin, Aufbau, 1948); *Existentialisme ou marxisme* [Exisztencializmus vagy marxizmus] (Paris, Nagel, 1948)

MALRAUX (Andre). Francia iró (1901-) — *Les conquerants* [A hódítók] (Paris, Grasset, 1928); *L'espoir* [A remény] (Paris, Gallimard, 1937); *Les voix du silence* [A csend hangjai] (Paris, Gallimard, 1951); *Le musée imaginaire de la sculpture mondiale* [A világ szobrászatának elképzelt múzeuma] (Paris, Gallimard, 1952-1954)

MARCEL (Gabriel). Francia bölcselő es iro (1889-). — *Etre et avoir* [Lenni es birtokolni] (Paris, Aubier, 1935); *Journal métaphysique* [Metafiziaki napló] (Paris, Gallimard, 1927); *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* [Az ontológiai rejtély tételei és konkrét megközelítései] (Louvain, Nauwelaerts, 1949)

MARITAIN (Jacques). Francia bölcselő es diplomata (1882-). — *Éléments de philosophie* [A bölcselet elemei] (Paris, Téqui, 1920-1923); *Le Docteur angélique* [Az angyali dotkor] (Paris, Hartmann, 1934); *De la philosophie chrétienne* [A keresztény bölcseletről] (Paris, Desclee, de Brouwer, 1933); *Humanisme intégral* [Teljes humanizmus] (Paris, Aubier, 1936)

MEHL (Roger). Francia protestáns teológus (1912-). — *La condition du philosophe chrétien* [A keresztény bölcselő helyzete, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947]; *Images de l'homme: l'homme marxiste; l'homme existentialiste; l'homme chrétien* [Elképzelések az emberről: a marxista ember, az exisztencialista ember, a keresztény ember] (Paris, Labor et Fides, 1953); *Notre vie et notre mort* [A mi életünk és a mi halálunk] (Paris, Société Française d'Évangélisation, 1953)

MERLEAU-PONTY (Maurice). Francia bölcselő (1908-1961). — *La structure du comportement* [A viselkedés szerkezete] (Paris, P.U.F., 1942); *Phénoménologie de la perception* [Az érzékelés fenomenológiája] (Paris, Gallimard, 1945); *Les aventures de la dialectique* [A dialektika kalandjai] (Paris, Gallimard, 1955)

MINKOWSKI (Eugène). Orosz származásu francia elmegyógyász (1885-). — *La schizophrénie* [A szkizofrénia] (Paris, Payot, 1927); *Le temps vécu* [Az átélt idő] (Paris, D'Artrey, 1933); *Vers une cosmologie* [Egy kozmológia felé] (Paris, Aubier, 1936)

MONTHERLANT (Henry de). Francia iró (1896-). — *La relève du matin* [Reggeli őrségváltás] (Paris, Grasset, 1933); *Les Olympiques* [Az olimpiai játékok] (Paris, Gallimard, 1943); *Service inutile* [Hiábavaló szolgálat] (Paris, Gallimard, 1947); *L'équinoxe de septembre* [Szeptemberi napéjegyenlőség] (Paris, Grasset, 1938); *Le solstice de juin* [Júniusi napfordulat] (Paris, Grasset, 1941); *Théatre complet* [Összes színdarabjai] (Paris, Gallimard, 1955)

MOUNIER (Emmanuel). Francia bölcselő es köziro (1905-1950). — *Revolution personnaliste et communautaire* [Perszonalista és közösségi forradalom] (Paris, Aubier, 1935); *Introduction aux existentialismes* [Bevezetés az exisztencializmusokba] (Paris, Denoël, 1947); *Le personnalisme* [A perszonalizmus] (Paris, P.U.F., 1950)

OPPENHEIMER (J. Robert). Amerikai fizikus (1904-). — *The open mind* [Nyílt értelemmel] (New York, Simon and Shuster, 1955); *Science and the common understanding* [Tudomány és józan ész] (New York, Simon and Shuster, 1954)

ORTEGA Y GASSET (Jose). Spanyol bölcselő (1883-1955). — *La rebelión de las masas* [A tömegek lázadása] (Madrid, Revista de Occidente, 1929); *Ideas y creencias* [Eszmék és hiedelmek] (Buenos Aires, Espasa-Calpe argentina, 1940)

PANASSIÉ (Hugues). Francia zenetudós (1912-). — *La véritable musique de jazz* [Az igazi jazz-zene] (Paris, Laffont, 1952); *Dictionnaire du jazz* [Jazz-szótár] (Társszerző: M. Gautier. Paris, Laffont, 1954); *Petit guide pour une discothèque de jazz* [Kis kalaúz egy jazzlemezgyűjtemeny összállítására] (Paris, Laffont, 1955)

PAULHAN (Jean). Francia író (1884-). — *Le guerrier appliqué* [A szorgalmas harcos] (Paris, Gallimard, 1930); *Les fleurs de Tarbes* [Tarbes virágai] (Paris, Gallimard, 1941); *Clef de la poésie* [Kulcs a költészethez] (Paris, Gallimard, 1944); *Les causes célèbres* [A híres bűnesetek] (Paris, Gallimard, 1950); *La preuve par l'étymologie* [Bizonyítás szóeredettel] (Paris, Minuit, 1953)

PAVLOV (Iván Petrovics). Orosz fiziológus, orvosi Nobel-díjat kapott 1904-ben (1849-1936). — *Les réflexes conditionnelles, étude objective de l'activité nerveuse supérieure des animaux* [A kondicionált reflexek, tárgyilagos tanulmány az állatok magasabbrendű idegtevékenységéről] (Paris, Alcan, 1927); *Oeuvres choisies* [Válogatott művek] (Moszkva 1951) *Typologie et pathologie de l'activité nerveuse supérieure* [A felsőbbrendű idegműködés tipológiája és kórtana] (Paris, P.U.F., 1955)

PETERSON (Erik). Német származású katolikus teológus (1890-). — *Le livre des anges* [Az angyalok könyve] (Paris, Desclée, de Brouwer, 1954)

PIAGET (Jean). Svájci pszichológus (1896-). — *La naissance de l'intelligence* [Az intelligencia születése] (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1936); *La représentation du monde chez l'enfant* [Hogyan képzeli el a gyermek a világot?] (Paris, P.U.F., 1947); *Essai sur les transformations des opérations logiques* [Kísérlet a logikai műveletek átalakításáról] (Paris, P.U.F., 1952)

PIÉRON (Henri). Svájci pszichológus (1881-). — *Le développement mental et l'intelligence* [A szellemi fejlődés és az intelligencia] (Paris, P.U.F., 1933); *Aux sources de la connaissance* [A tudás forrásainál] (Paris, Gallimard, 1945); *Traité de psychologie appliquée* [Az alkalmazott lélektan tankönyve] (Paris, P.U.F., 1949-1954)

REVERDY (Pierre). Francia író (1889-1960). — *Self-defence* [Önvédelem] (Paris, Imprimerie Littéraire, 1919); *Les épaves du ciel* [Az ég kivetettjei] (Paris, Gallimard, 1924); *Main d'oeuvre, poèmes 1913-1949* [Munkám; versek] (Paris, Mercure de France, 1949)

RIBEMONT-DESSAIGNES (Georges). Francia író (1884-). — *L'empereur de Chine* [A kínai császár] (Paris, Sans Pareil, 1921); *L'autruche aux yeux clos* [Vakotjátszó strucemadár] (Paris, Sans Pareil, 1921)

ROLLAND DE RENÉVILLE (André). Francia író (1903-). — *Rimbaud le Voyant* [Rimbaud, a látnok] (Paris, Sans Pareil, 1929); *L'expérience poétique* [A költői élmény] (Paris, Gallimard, 1938); *Univers de la parole* [A szó világa] (Paris, Gallimard, 1945)

RUSSELL (Bertrand). Angol matematikus és bölcselő; irodalmi Nobel-díjat kapott 1950-ben (1872-). — *Principles of mathematics* [A matematika alapelvei] (Cambridge, University Press, 1903); *Introduction to mathematical philosophy* [Bevezetés a matematikai bölcseletbe] (London, Macmillan, 1919); *History of western philosophy* [A nyugati filozófia története] (London, Allen and Unwin, 1946)

SAINT-EXUPÉRY (Antoine de). Francia repülő és író (1900-1944). — *Vol de nuit* [Éjjeli repülés] (Paris, Gallimard, 1931); *Terre des hommes* [Emberek földje] (Paris, Gallimard, 1939); *Citadelle* (Paris, Gallimard, 1948); *Carnets* [Noteszek] (Paris, Gallimard, 1953)

SARTRE (Jean-Paul). Francia író és bölcselő (1905-). — *L'imagination* [A képzelőerő] (Paris, Alcan, 1936); *Esquisse d'une théorie des émotions* [Az indulatok elméletének vázlata] (Paris, Hermann, 1939); *La nausée* [Hányinger] (Paris, Gallimard, 1938); *Le mur* [A fal] (Paris, Gallimard, 1939); *L'imaginaire* [Az elképzelt] (Paris, Gallimard, 1940); *L'être et le néant* [A lét és a Semmi] (Paris, Gallimard, 1943); *Situations* [Helyzetek] (Paris, Gallimard, 1947-1949); tanulmányok a *Les Temps Modernes* c. folyóiratban.

SCHELER (Max). Német bölcselő (1874-1928). — *Wesen und Formen der Sympathie* [A rokonszenv természete és formái] (Bonn, Cohen, 1923); *Der Formalismus in der Ethik* [Formalizmus az erkölcstanban] (Halle a.d.S., Niemeyer, 1927); *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* [Ellenérzés és erkölcsi értékítélet] (Leipzig, Engelmann, 1912); *Le saint, le génie, le héros* [A szent, a zseni, a hős] (Paris, Libr. universelle de France, 1947)

SCHRÖDINGER (Erwin) Osztrák fizikus, 1933-ban fizikai Nobel-díjat kapott (1887-1961). — *Statistical thermodynamics* [Statisztikai termodinamika] (Cambridge, University Press, 1946), *What is life?* [Mi az élet?] (Cambridge, University Press, 1944), *Science and humanism; physics in our time* [Tudomány és humanizmus, korunk fizikája] (Cambridge, University Press, 1951)

SPEARMAN (Charles Edward) Angol pszichologus (1863-1945) — *Personnalité volontaire et personnalité intellectuelle* [Önkentes személyiség és intellektuális személyiség] (Paris, Hermann, 1939), *The abilities of man* [Az ember képességei] (London, Macmillan, 1927), *Creative mind* [Teremtő szellem] (London, Nisbet, 1930)

SPENGLER (Oswald) Nemet bölcselő es tortenesz (1880-1936). — *Der Untergang des Abendlandes* [A Nyugat alkonya] (München, Beck, 1922-1923), *Jahre der Entscheidung* [A döntes évei] (München, Beck, 1933)

STOETZEL (Jean) Francia szociológus (1910-) — *Étude experimentale des opinions* [Kiserleti tanulmány a velemenyekről] (Paris, P U F, 1913), *Français et immigres* [Franciák es bevándoroltak] (Paris, P.U F., 1953)

STUCKENSCHMIDT (Hans Heinz) Nemet zenekritikus (1904-) — *Die neue Musik* [Az uj zene] (Berlin, Suhrkamp, 1951), *Arnold Schonberg* (Zürich, Atlantis, 1957)

SZOROKIN (Pitirim Alekszandrovics) Orosz származású amerikai szociológus (1889-) — *Sociology and revolution* [Társadalomtudomány es forradalom] (London, Lippincott, 1925), *Reconstruction of humanity* [Az emberiseg ujjáépítése] (Boston, Beacon Press, 1948), *Social philosophies of an age of crisis* [Társadalmi bolcseletek egy válságos korban] (Boston, Beacon Press, 1950)

SZTRAVINSZKIJ (Igor Fedorovics). Amerikában elő orosz zeneszerző (1882-) — *Chroniques de ma vie* [Életem krónikája] (Paris, Denoël et Steele, 1935), *Poétique musicale* [Zenei poetika] (Cambridge, USA, Harvard University Press, 1942)

TEILHARD DE CHARDIN (Pierre) Francia jezsuita, az őslenytan tudosa (1881-1955) — *Le phénomène humaine* [Az emberi jelenség] (Paris, Le Seuil, 1955), *Le groupe zoologique* [Az állattani csoport] (Paris, Michel, 1956), *L'apparition de l'homme* [Az ember megjelenése] (Paris, Le Seuil, 1957)

TILQUIN (Andre). Francia bölcselő (1895-1945) — *Le behaviorisme; origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique* [A behaviorizmus: a reakciópszichológia keletkezese es fejlődese Amerikában] (Paris, Vrin, 1942)

TOYNBEE (Arnold Joseph) Angol tortenész (1889-) — *A study of history* [A tòrtenelem stúdiuma] (London, Oxford University Press, 1939-1961); *Civilization on trial* [A civilizáció probája] (New York, Oxford University Press, 1948), *War and civilization* [Háboru es civilizáció] (New York, Oxford University Press, 1950)

UNAMUNO Y JUGO (Miguel de) Spanyol iró (1864-1936). — *Avant et après la révolution* [A forradalom előtt és után] (Paris, Rieder, 1933); *Del sentimiento trágico de la vida* [Az elet tragikus érzese] (Madrid, Renacimiento, 1928)

VALÉRY (Paul) Francia iro (1871-1945) — *La soirée avec Monsieur Teste* [Egy este Teste urral] (Paris, Gallimard, 1929), *Variété* [Különfélék] (Paris, Gallimard, 1937), *Cahiers* [Jegyzetei] (Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1956), *Oeuvres completes* [Összes művei] (Paris, Gallimard, 1931-1939)

VEDRÈS (Nicole) Francia ironő es filmirónő (1911-). — *Images de cinéma français* [Kepek a francia film világából] (Paris, Chêne, 1945); *La sculpture en France depuis Rodin* [A francia szobrászat Rodin óta] (Társszerző: Léon Gischia. Paris, Le Seuil, 1945)

WAHL (Jean). Francia bolcselő (1888-) — *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* [Az ontudat mint csapás Hegel bölcseletében] (Paris, P.U.F., 1951), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* [A pillanat eszmejenek szerepe Descartes bolcseletében] (Paris, P U F, 1953); *Les philosophies de l'existence* [A letezes bolcseletei] (Paris, Colin, 1954)

WALLON (Henri). Francia pszichológus (1879-1962). — *Les origines de la pensée chez l'enfant* [A gondolat kezdetei a gyermeknél] (Paris, P.U.F., 1945); *Les origines du caractère chez l'enfant* [A jellem kezdetei a gyermeknél] (Paris, P.U.F., 1949); *Évolution psychologique de l'enfant* [A gyermek lélektani fejlődése] (Paris, Colin, 1941)

WATSON (John Broadus). Amerikai pszichológus (1878-1958). — *Behavior, an introduction to comparative psychology* [A viselkedés: bevezetés az összehasonlító lélektanba] (New York, Holt, 1914); *The ways of behaviorism* [A behaviorizmus útjai] (New York, Harper, 1928)

WEIL (Simone). Francia bölcselőnő (1909-1943). — *La pesanteur et la grâce* [Nehézkedés és kegyelem] (Paris, Plon, 1947); *La connaissance surnaturelle* [A természetfeletti megismerés] (Paris, Gallimard, 1950); *L'attente de Dieu* [Istenvárás] (Paris, La Colombe, 1950); *La condition ouvrière* [A munkások helyzete] (Paris, Gallimard, 1951)

WHITEHEAD (Alfred Norbert). Angol matematikus és bölcselő (1861-1947). — *La science et le monde moderne* [A tudomány és a mai világ] (Paris, Payot, 1930); *Religion in the making* [Hogyan jön létre a vallás?] (New York, Macmillan, 1926); *Essays in science and philosophy* [Tudományos és filozófiai esszék] (New York, Philosophical Library, 1947)

WIENER (Norbert). Amerikai tudós (1894-1964). — *Cybernetics; or control and communication in the animal and the machine* [Kibernetika, vagy ellenőrzés és közléscsere az állatnál és a gépnél] (Paris, Hermann, 1948); *The human use of human beings; cybernetics and society* [Emberi lények emberi használata; kibernetika és társadalom] (Boston, Houghton Mifflin, 1950)

WÖLFFLIN (Heinrich). Svájci művészettörténész (1864-1945). — *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* [A művészettörténet alapfogalmai] (München, Bruckmann, 1915); *Die klassische Kunst* [A klasszikus művészet] (München, Bruckmann, 1924); *Renaissance und Barock* (München, Bruckmann, 1925)

WOOLF (Virginia). Angol írónő (1882-1941). — *The haunted house* [A kísértetektől látogatott ház] (London, Hogarth Press, 1949); *The years* [Az évek] (London, L. and Virginia Woolf, 1937); *Orlando* (New York, Gaige, 1928); *The waves* [A hullámok] (London, L. and Virginia Woolf, 1931)

WORRINGER (Wilhelm). Német művészettörténész (1881-). — *Abstraktion und Einfühlung* [Elvont művészet és beleérzés] (München, Piper, 1908); *Aegyptische Kunst* [Egyiptomi művészet] (München, Piper, 1927); *L'art gothique* [A gótikus művészet] (Paris, Gallimard, 1941)

YOUNG (Donald Ramsay). Amerikai szociológus (1898-). — *The American Negro* [Az amerikai néger] (Philadelphia, American Academy of Political and Social Sciences, 1928); *American minority peoples* [Amerikai kisebbségi népek] (New York, Harper, 1932)

Köszönetünket fejezzük ki azoknak a kiadóknak, akik — tekintettel vállalkozásunk igen kevéssé üzleti jellegére, többnyire díjtalanul átengedték a közlési jogot. Elsősorban a következőknek:

Librairie Gallimard, Paris
Librairie de Médicis, Paris
Cahiers du Sud, Marseille
Presses Universitaires de France, Paris
Europa Verlag, Zürich
Macmillan & Co., London
Hermann, Paris
Delachaux & Niestlé, Neuchâtel
Editions Nagel, Paris
Karl Jaspers, Basel
Librairie Flammarion, Paris
Editions du Seuil, Paris
Biblioteca Benedetto Croce, Milano
Rascher & Cie, Zürich
Librairie Stock, Paris
Editions Albin Michel, Paris
Wittenborn & Co., New York
Robert Laffont, Paris
Harper & Brothers, New York
Editions de Minuit, Paris
Editions Sociales, Paris
Editions de la Baçonnière, Boudry-Neuchâtel
M. Valsan, Paris
Editions Payot, Paris
Librairie Marcel Didier, Paris
La Diane Française, Nice
Desclée de Brouwer & Cie, Paris
Nathalie Baranov, Chatenay-Malabry
Librairie Fayard, Paris
Editions Gauthier-Villars, Paris
La Colombe, Paris
La Revue Scientifique, Malmaison
Le Crapouillot, Paris
Société Marin, Antibes
Editions Montaigne, Paris
Editions L'Arche, Paris
Librairie Général Droit, Paris
Librairie Marcel Rivière, Paris
Librairie Plon, Paris
La Pensée, Paris
Editions Corrêa, Paris
UNESCO, Paris
Librairie Philosophique J. Vrin, Paris

TARTALOMJEGYZÉK

GAËTAN PICON	D'un style de l'esprit contemporain	9
	A jelen szellemének stílusáról . . .	14
BEVEZETÉS	. . . . .	20

I

A BÖLCSELETI ESZMÉK

(A szemelvényeket válogatta és az összekötő szöveget írta Roland Caillois)

1. — A RACIONALISTA HAGYOMÁNY

LÉON BRUNSCHVICG	Az értelem korszakai	31
ALAIN	A lélek és a test egységéről	33
FERDINAND ALQUIÉ	Az ész magánya	35

2. — A LOGIKAI POZITIVIZMUS

BERTRAND RUSSELL	Az analitikai empirizmus és a logikai analízis	39
RUDOLF CARNAP	Mi a tudománylogika	41

3. — A FENOMENOLÓGIA

EDMUND HUSSERL	A bölcselet, melyben az emberiség tudomásul veszi önmagát . . .	46

4. — A LÉTEZÉS BÖLCSELŐI

MARTIN HEIDEGGER	Mi a metafizika?	57
JEAN-PAUL SARTRE	Valaki néz: a másik ember létezése	63
MAURICE MERLEAU-PONTY	Bölcselet és történelem	71
KARL JASPERS	A nappal és az éjszaka ellentéte . .	74
JEAN WHAL	Szubjektivitás és transzcendencia .	78
LÉON CHESTOV	Harc az evidenciák ellen	81

II

KORUNK PSZICHOLÓGIÁJA

(A szemelvényeket válogatta és az összekötő szöveget írta Maurice Encontre és Gaëtan Picon)

1. — AZ ÚJ PSZICHOLÓGIA EMBERE

HENRI BERGSON	Pszichológiai élet és megélt tartam	**88**
PAUL GUILLAUME	A forma lélektanának alapelvei	**91**
	A forma elmélete és a behaviorizmus	**92**
IVAN PAVLOV	A kondicionált reflexek	**95**
ANDRÉ TILQUIN		
JOHN B. WATSON	A behaviorista program	**97**
SIGMUND FREUD	A pszichoanalízis felfedezése:	
	1. A katarzis	**99**
	2. Nemiség és neurózis	**101**
	3. Az elfojtás	**102**
	Az álmok értelmezése	**104**
	A libidó és az én	**106**
ALFRED ADLER	Akaraterő és alacsonyabbrendűségi komplexus	**109**
CARL JUNG	Introverzió és extraverzió	**113**
	A kollektív öntudatlan	**115**
JEAN-PAUL SARTRE	Exisztenciális pszichoanalízis	**117**

2. — MIT HOZOTT AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ LÉLEKTAN?

ALBERT BURLOUD	Mi a karakterológia?	**119**
EMMANUEL MOUNIER	Az ember és környezete	**121**
HENRI PIÉRON	A pszichotechnika	**123**
JEAN PIAGET	Az alkalmazkodás	**124**
	Az okság a gyermeknél	**125**
HENRI WALLON	A mítoszok és a tudomány	**129**
EUGÈNE MINKOWSKI	Az őrültség és ideges jellem	**132**

3. — A KUTATÁS ÚTJAI ÉS ESZKÖZEI

HENRI PIÉRON	A « test »-ek és a projektív eljárások	**134**
RAYMOND B. CATTELL	A tényező-analízis a statisztikai módszerben	**137**
CHARLES E. SPEARMAN	A szellemi képességek és a statisztika	**139**
JEAN-PAUL SARTRE	A fenomenológiai eljárás	**142**
KURT GOLDSTEIN	Konkrét módszerre van szükségünk	**143**
KARL JASPERS	A pszichológiai megértés	**147**

III

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

(A szövegeket válogatta és az összekötő szöveget írta Gaston Bouthoul)

I. — A LEÍRÓ TÁRSADALOMTUDOMÁNY

	1. Vizsgálatok és statisztikák	151
DONALD YOUNG	A megfigyelés új módszerei: a közvéleménykutatás	152
ROGER GIROD		153
JEAN STOETZEL	A kutatások jellege	154
OTTO KLINEBERG		157
	2. Az etnológia (néptudomány)	159
CLAUDE LÉVI-STRAUSS	Az etnológia jövője	161
	3. Az emberföldrajz	164
	4. Az állatvilág társadalma	165

II. — A TÁRSADALMI LÉLEKTAN

P. A. SZOROKIN		168

III. — A DOGMATIKUS SZOCIOLÓGIA ÉS METASZOCIOLÓGIA

RAYMOND ARON	Közösség és társadalom	171
	A társadalomtudományi fenomenológia	174
HENRI BERGSON	Vélemény a társadalmi hajlamok fejlődéséről	176

IV

A TÖRTÉNELEMBÖLCSELET

(A szemelvényeket válogatta és az összekötő szöveget írta Gaëtan Picon és François Erval)

WILHELM DILTHEY	Természet és történelem	182
JEAN JAURÈS	Marx, Michelet, Plutarchos	184
NICOLAS BERDJAJEV	A humanista történetírás csődje	188
OSWALD SPENGLER	A civilizáció élete	192
	Kultúra és civilizáció	195
ARNOLD TOYNBEE	A kihívás	201
	A történelem értelme	206
BENEDETTO CROCE	A historizmus	209
	A történelmi gondolkozásmód és a történelemfilozófia	212
RAYMOND ARON	Történelem és relativitás	214
	A történelem jelentése	216
	Történelem és szabadság	218
KARL JASPERS	A kezdet kezdetén vagyunk	220

V

KORUNK MŰVÉSZI FORMÁI ÉS PROBLÉMÁI

(A szövegeket válogatta és az összekötő szöveget írták Gaëtan Picon és René Bertelé)

1. — A MŰVÉSZET ÉS KORUNK ESZTÉTIKAI TÁVLATAI

BENEDETTO CROCE	A művészeti kritika és a történelem	228
T. S. ELIOT	A hagyomány és az egyéni tehetség	229
OSWALD SPENGLER	Minden stílus egy bizonyos társadalom sorsát fejezi ki	231
WILHELM WORRINGER	Minden művészet különleges szándék kifejezése	232
ÉLIE FAURÉ	Az egyetemes művészet megnyílvánulásainak azonos a művészi értékük	234
PAUL VALÉRY	A szépségek a szép ellen	236
ANDRÉ MALRAUX	Történelmünk teljes örökége	238
HEINRICH WÖLFFLIN	Minden művészi meglátás optikai szemléletnek felel meg	242
HENRI FOCILLON	A forma alapvető tartalma formai tartalom	244
ALAIN	A tett a szépség forrása	246
ÉTIENNE SOURIAU	A művészet exisztenciák gyártója	248
ANDRÉ MALRAUX	A formák meghódítása	250
SIGMUND FREUD	A művészet pszichoanalízise	253
MAKSZIM GORKIJ	Irodalom és osztályharc	255
LUKÁCS GYÖRGY	Kapitalista társadalom és modern irodalom	257

2. — KORUNK MŰVÉSZETÉNEK NÉHÁNY FORMÁJA

PAUL VALÉRY	Nyelv a nyelven belül	260
T. S. ELIOT	A nyelv amelyen egy személy szól a másikhoz	261
RAYMOND QUENEAU	A beszéd fölénye az írás felett	263
PAUL CLAUDEL	A költészet és világegyetem	265
A. ROLLAND DE RENÉVILLE	A költői élmény	266
GEORGES RIBEMONT-DESSAIGNES	Isten művét folytatni anélkül, hogy komolyan vennénk	268
ANDRÉ BRETON	A szürrealista sugallat	271
	A költészet és kép	273
PIERRE REVERDY	A szellem forrongó érintkezése a realitással	277
VIRGINIA WOOLF	Ez a változékony, ismeretlen és körül nem határolt szellem	284
ANDRÉ GIDE	«Mindent belefoglalni» a regénybe	285

JEAN-PAUL SARTRE	Regény és szabadság	288
	Az elkötelezettség és a próza művészete	290
JEAN PAULHAN		292
WASSILY KANDINSKY	A festészet és tárgya	294
HANS ARP	A konkrét művészet	295
ANDRÉ BRETON	A szürrealista festészet: tisztán belső minta után	298
MAX ERNST	A festő szerepe: kivetíteni, ami benne látható	299
JEAN DUBUFFET	A nyers művészetért	300
LÉON GISCHIA és NICOLE VEDRÈS	A francia szobrászatról Rodin ota	301
PIERRE FRANCASTEL	Az építők szerepéről	304
H. H. STUCKENSCHMIDT	Poliritmia és politonalitás	308
IGOR SZTRAVINSZKIJ	Rendet az ember és az idő között	309
ANDRÉ COEUROY	Tizenkétfokúság és atonalitás	311
HUGUES PANASSIE	A jazz, élő zene	313

VI

A VALLÁS ESZMÉJE

1. — A KERESZTÉNY ESZME

ÉTIENNE GILSON	A keresztény filozófia	317
ROGER MEHL		322
JAQUES MARITAIN	Az ateista exisztencializmusról	325
	Filozófia és szellemi tapasztalat	326
HENRI DE LUBAC	Origenes és mi	331
P. TEILHARD DE CHARDIN	A keresztény jelenség	
	1. A hit tengelyei	338
	2. A létezési érték	340
	3. Növekedési képesség	341
ERIC PETERSON	Exisztencializmus és protestáns hittudomány	343
KARL BARTH	A dogmatika feladata	347
SIMONE WEIL	A természetfeletti megismerés	352
ROMANO GUARDINI	A kereszténység lényege	357

2. — A KERESZTÉNYSÉGEN KÍVÜL

RENÉ GUÉNON	A metafizikai megvalósulás	360
GANDHI	Türelmesség vagy a vallások egyenlősége	364
A. NORTH WHITEHEAD	Vallás és belső élet	368

VII

A MATEMATIKAI ÉS FIZIKAI TUDOMÁNYOK

(A szemelvényeket válogatta és az összekötő szöveget írta Jaques Merleau-Ponty)

1. — A LOGIKA ÚJJÁSZÜLETÉSE ÉS A MENNYISÉGTAN ALAPJAINAK PROBLÉMÁJA

BERTRAND RUSSELL — A számnak egy meghatározása — **377**
NICOLAS BOURBAKI — Az axiomás módszer — **384**

2. — A RELATIVITÁS ÉS A VILÁGEGYETEM ÚJ ARCULATA

ALBERT EINSTEIN — A relativitás logikai születése — **392**
A. S. EDDINGTON — Mi a mértan? — **396**

3. — A KVANTUMELMÉLET ÉS A DETERMINIZMUSVITA

LOUIS DE BROGLIE — Kvantum-fizika és determinizmus . — **408**
NIELS BOHR és **ALBERT EINSTEIN** — Niels Bohr és Einstein vitája vagy a « komplementaritás » az okozatosság ellen — **414**

4. — AZ ATOMMAG ENERGIÁJA ÉS A KIBERNETIKA FELLENDÜLÉSE

PAUL LANGEVIN — Az átváltozások korszaka . — **420**
NORBERT WIENER — Mi a kibernetika? — **434**

VIII

A BIOLÓGIAI TUDOMÁNYOK

(A szemelvényeket válogatta és az összekötő szöveget írta Andrée Tétry)

ERWIN SCHRÖDINGER — Mi az élet? . — **449**
P. TEILHARD DE CHARDIN . . . . — **452**

IX

KORUNK HUMANIZMUSA

1. — A HAGYOMÁNYOS ÉRTÉKEK ÖSSZEOMLÁSA ÉS CIVILIZÁCIÓNK VÁLSÁGA

ANDRÉ GIDE	Nathanael, megtanítlak a buzgóságra	460
PAUL VALÉRY	Mi civilizációk, most már tudjuk, hogy halandók vagyunk	462
ANDRÉ MALRAUX	Meghalt-e az ember?	464
KARL JASPERS	Ami rémületet kelt	465
MIGUEL DE UNAMUNO	Add vissza a lelkemet!	466
MAX SCHELER	Az egalitárius morál tévedése	468
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	A tömegember és a szakember	472
GEORGES BERNANOS	A gépek civilizációja	474
JOHANNES HUIZINGA	Puerilizmus és játék	476

2. — A JELENKOR HUMANIZMUSÁNAK FORMÁI

ANDRÉ BRETON	A nagyobb szabadság	481
HENRY DE MONTHERLANT	Szép emberpéldány	484
A. DE SAINT-EXUPÉRY	Tisztelet az embernek	486
ANDRÉ MALRAUX	Újra megtalálni az embert mindenütt	487
ALBERT CAMUS		489
MARTIN HEIDEGGER	A « humanizmus » ellen	494
JEAN-PAUL SARTRE	Az értékek az ember által leteznek	498
KARL JASPERS	Korunk szellemi helyzete	501
	Az ember jövője	503
GABRIEL MARCEL	Az érték átragyogása	506
EMMANUEL MOUNIER	Mi a perszonalizmus?	508
FRÉDÉRIC JOLIOT	Prometheusz elhatározása	511
GASTON BACHELARD	Nyílt racionalizmus	513
ROBERT OPPENHEIMER	Egy bölcsesség új feltételei	516
A szerzők és műveik		521
Tartalomjegyzék		533